ليس شيء ممّا يضطرّون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجها [1]

عبد القادر المهيري

هذا ما قاله سيبويه واعتمده ابن جنّي وهو ينظر في العربية ويسعى إلى تعليل قواعدها وإلى البحث عن أسباب استعمالاتها، وقد استشهد به في نطاق حديثه عن علل النّحاة ومقارنتها بعلل الفقهاء من ناحية وعلل المتكلّمين من ناحية أخرى ؛ وأورد هذا القول مرّة أخرى ليعلّل بعض جموع التّكسير من الأسماء الواوية أو اليائية العين، ويرى في هذا القول أصلا «يدعو إلى البحث عن علل ما استكرهوا عليه».

ويمكن اعتبار قول سيبويه هذا أصلا التُزم به منذ بدايات علم النّحو، وبه يمكن تفسير ما تضمّنه كتاب سيبويه من تعليل لعدد كبير من الظواهر والاستعمالات بجانب العمل الوصفي التّقعيدي ؛ فالتّعليل نشأ مع نشأة النّحو واتّسع نطاقه بالحاجة إليه لتبرير الخلافات ودعم وجهات النّظر المختلفة، وبلغ أقصى درجاته في القرن الرّابع مع أبي علي الفارسي وابن جنّي حتّى قيل في أبي علي إنّه «قد خطر له وانتزع من علل هذا العلم ثلث ما وقع لجميع أصحابنا» [2].

(1) الخصائص ج. 1 - ص. 53، ج. 2 - ص. 295، انظر كتاب سيبويه تحقيق عبد السّلام هارون، ج. 1 - ص. 32.

(2) الخصائص ج. 1، ص. 208.

ويبدو لنا كتاب الخصائص لابن جنّي مترجما إلى أقصى حدّ عن الحرص على تعليل كلّ الظّواهر والذّهاب في العمل التّعليلي إلى أبعد غاية ممكنة ؛ وكأنّ ابن جنّي وجد في قول سيبويه المذكور وسلوك أستاذه ضربا من التّحريض على السّعي إلى تبرير كلّ شيء وعقلنة كلّ شيء في نظام اللّغة واستعمالاتها ؛ ويبدو لنا أنّه ينبغي البحث عمّا دعاه إلى هذا في موقفه من العربية وفي ثقافته من ناحية، ومعتقده من ناحية أخرى ؛ فالعربية لغة النبيّ خصّها الله بكتابه [3] وقد أودعت في نظره خصائص الحكمة واتّسمت بالإتّفاق والصّنعة [4]، وهي لغة شريفة كريمة فاقت كلّ اللّغات إلى درجة أنّه «لو أحسّت العجم بلطف صناعة العرب في هذه اللّغة وما فيها من الغموض والرقّة لاعتذرت من اعترافها بلغتها فضلا عن التّقديم لها والتّنويه منها» ؛ وهي لغة قوم اتّسموا بـ «لطف الحسّ وصفائه ونصاعة جوهر الفكر ونقائه»، وهم لم يؤتوها إلاّ و «نفوسهم قابلة لها محسّة لقوّة الصّنعة فيها» [5] ؛ وكتاب الخصائص يهدف أساسا إلى جمع الأدلّة على ذلك والإقناع به، ولذا فليس هو بكتاب نقل ورواية بل هو كتاب عقل ودراية لأنّه يتّجه مؤلّفه فيه إلى «ذوي النّظر من المتكلّمين والفقهاء والمتفلسفين والنّحاة والكتّاب والمتأدّبين» ويدعوهم إلى «التأمّل» في محتواه «والبحث عن مستودعه»، «فقد وجب أن يخاطب كلّ إنسان منهم بما يعتاده ويأنس به» [6]، وذلك هو النّظر، ولا نظر إلاّ بالعقل. لكن هل توفّر لابن جنّي من الأدوات ما يؤهّله لإعمال العقل في اللّغة ومخاطبة أهل النّظر مخاطبة الندّ للندّ ؟

لقد بدا لبعضهم مؤهلا لذلك بالفطرة لانتمائه إلى أصل رومي، فقد رأى أحمد أمين أنّ هذا الأصل قد طبع فنّه وعلمه بطابع غير مألوف

(3) نفسه، ص. 1.
(4) المحتسب، ج. 1، ص. 31.
(5) الخصائص، ج. 1، من ص. 239 إلى ص. 243.
(6) نفسه، ص. 67.

عند العرب والفرس [7]؛ ويقارن محمّد علي النجّار محقّق كتاب الخصائص ابن جنّي بابن الرّومي فيقول: «وعلى مباحث ابن جنّي طابع الاستقصاء والغموض في التّفاصيل والتعمّق في التّحليل واستنباط المبادئ والأصول من الجزئيات، وهو في هذا يشبه ابن الرّومي في الشّعر، وكأنّما للجنس الرّومي الذي ينتميان إليه أثر في هذا» [8]؛ يوهم مثل هذه الأحكام بأنّ مجرّد الانتماء إلى جنس من الأجناس يكسب المرأ استعدادا فطريا أو ملكة غريزيّة تتجلّى في أعماله أو سلوكه مهما كان الوسط الذي ينشأ فيه والثّقافة التي تحصل له؛ فقد يكون في هذا نصيب من الوجاهة لو ثبت أنّ ابن جنّي كان يعرف اللّغة اليونانية أو السريانية أو نشأ في بيت علم وأسرة عرفت بثقافتها الرّوميّة؛ ليس لدينا ما يثبت ذلك أو يسمح بافتراضه؛ بل يمكن الجزم بأنّ ابن جنّي لم يكن يعرف من اللّغات سوى العربيّة، فعندما ينوّه بالعربيّة ويؤكّد فضلها على غيرها يستنجد ببعض علماء العربيّة ممّن أصله غير عربي. وقد استعرب بعد أن «تدرّب بلغته» ليقيم الدّليل على أنه لا يسوّي بين اللّغتين [9]؛ وعندما ذكر أمثلة لكلمات غير عربيّة مستعملة في مجتمعات المدن التي أقام بها وخاصّة في شيراز فليست هذه الكلمات يونانيّة وإنّما هي فارسيّة عرفها بالسّماع [10].

من ناحية أخرى فإنّا لا نجد بين الذين تتلمذ عليهم أعلاما عرفوا باهتمامهم بالفلسفة والمنطق وإنّما هم نحاة ولغويّون وقرّاء وأدباء، لكنّ مدينة بغداد كانت في القرن الرّابع توفّر للطلاّب فرصا للاجتماع بذوي اختصاصات متنوّعة وخاصّة بالمناطقة والفلاسفة، ولا يستبعد بل لا يعقل ألاّ يكون ابن جنّي قد حضر حلقاتهم واستفاد من علمهم، وفي ما

---

(7) ظهر الإسلام، القاهرة 1962، ج. 2، ص. 67.

(8) مقدّمة الخصائص، ص. 26.

(9) الخصائص، ج. 1، ص. 243.

(10) نفسه، ص. 90 ـ 91.

استعمله أحيانا من مصطلحاتهم وأحال إليه من مبادئهم ما يدلّ على أنّه كان له اطّلاع على فنّهم (11)، وقدرة على توظيفه في علله وبراهينه؛ يقول مثلا في تعليل ما لم يستعمل من الكلمات: «واعلم أنّ استعمال ما رفضته العرب لاستغنائها بغيره جار في حكم العربية مجرى الضدّين على المحلّ الواحد في حكم النظر، وذلك أنّهما إذا كانا يعتقبان في اللّغة على الاستعمال جريا مجرى الضدّين يتناوبان المحلّ الواحد. فكما لا يجوز اجتماعهما عليه فكذلك لا ينبغي أن يستعمل هذان وأن يكتفى بأحدهما عن صاحبه، كما يحتمل المحلّ الواحد الضدّ الواحد دون مراسله؛ ونظير ذلك في إقامة غير المحلّ مُقام الحلّ ما يعتقدونه في مضادّة الفناء للأجسام، فتضادّهما إنّما هو على الوجود لا على المحلّ؛ ألا ترى أنّ الجوهر لا يحلّ الجوهربل يتضمّنه في حال التضادّ الوجود لا المحلّ. فاللّغة في هذه القضيّة كالوجود واللّفظان المقام أحدهما مقام صاحبه كالجوهر وفنائه فهما يتعاقبان على الوجود لا على المحلّ...» (12).

في هذا النصّ - الذي حرصنا على نقله رغم طوله - من المصطلحات والتّراكيب والتّجريد ما هو جدير بحديث المناطقة ولغتهم وتناولهم للأمور؛ وإذا ما أُنكر أن يكون ابن جنّي قد تتلمذ على الفلاسفة أو المناطقة فإنّه قد ألف شيئا من فنّهم بأخذه عن المتكلّمين أو على الأقلّ بمعاشر هؤلاء، فممّا لا شكّ فيه أنّه درس الكلام، فمن دواعي تأليف «الخصائص» رغبته في «عمل أصول النحو على مذهب أصول الكلام والفقه» (13)؛ وتدلّ إشارات واردة في كتبه أنّ بعض مشائخه كانوا من المتكلّمين (14)، وأنّه كان يجادل أحد من يسمّيهم «أصحابنا من المتكلّين (15)؛

(11) نفسه، ص. 88، 173، 206.
(12) نفسه، ص. 396 - 397.
(13) نفسه، ص. 2.
(14) نفسه، ج. 3، ص. 266.
(15) المبهج في تفسير اسماء شعراء، ديوان الحماسة، ص. 35.

ومن المفارقات أنّ ابن جنّي - وهو الذي لا يتردّد في استعمال حجج المتكلّمين ومصطلحاتهم ليدعم حججه اللّغوية - يؤاخذ هذا المتكلّم على تطبيق مذهبه على اللّغة ويقول : «وإنّما ذكرنا هذا الموضع ليُرى أنّ لكلّ علم وقوم طريقا ومذهبا متى خرج عنهما أوشيبا بغيرهما حام بمريدهما على ما ليس وقعا لهما ولا مثله ممّا يقتاد به مثلهما وليس لكلّ أمر مبرم إلاّ لزومٌ محجّته... وترك إيحاش بعضه من بعض بمجاورته بما ليس منه في إبرام ولا نقض».

ولا شكّ كذلك في أنّ ابن جنّي ألمّ بمبادئ المعتزلة وحججهم ممّا يبعث على الظنّ بأنّه كان معتزليا وإن لم يعلن صراحة عن انتمائه إلى المعتزلة، وواضح ممّا جاء في كتاب الخصائص أنّه تبنّى أهمّ مبادئهم واتّخذها معتقدا له وأثّر بعضها في موقفه من إحدى قضايا اللّغة ؛ فقد عقد فصلا في كتاب الخصائص لما «يؤمّنه علم العربيّة من الاعتقادات الدّينيّة» (16) ندّد فيه بمن وقف عند المعنى الظّاهر لبعض الآيات القرآنية فلم يشكّ في أنّ الخالق له وجه ويد وساق وعين وجنب، فكأنّ له «جسما معضّى» ؛ واعتبر أنّ هذا من قبيل الضلال الذي تاه فيه بعض «أهل الشّريعة» ؛ فالآيات المعنية ينبغي في نظره أن تفسّر على المجاز حتّى يتسنّى تنزيه الخالق عن التّشبيه وإثبات التّوحيد على أسس عقليّة، ولا يخفى ما كان لمفهوم التّوحيد من مكانة أساسيّة في الفكر المعتزلي ولدى المتكلّمين عامّة (17) ؛ ويذهب ابن جنّي إلى «أنّ أكثر اللّغة مع تأمّله مجاز لا حقيقة» (18)، وحجّته على ذلك مبدأ من مبادئ المعتزلة وهو نفيهم أن يكون الله قد خلق أفعال العباد بما فيها الكفر والعدوان لأنّه لو كان الأمر كذلك لانتفت مسؤولية الإنسان وزال مبرّر العقاب والثّواب ؛ ويخطّئ ابن جنّي مقولة الكسب الأشعريّة إذ يقول : «... وقد قال بعض النّاس : إنّ

(16) ج. 3، ص. 245 وما بعدها.
(17) محمّد النويري : علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص. 211 وما بعدها.
(18) الخصائص، ج. II، ص. 447.

الفعل لله وإنّ العبد مكتسبه وإن كان هذا خطأ عندنا فإنّه قول قوم»[19]، بالإضافة إلى هذا فهو على مذهب المعتزلة في قولهم بإنّ الصفات هي الذّات نفسها فلا فصل بينهما، ويقول في ذلك: «لسنا نثبت له سبحانه علما لأنّه عالم بنفسه»[20]؛ وهو كذلك على رأيهم عندما يقول: «ومعلوم أنّه سبحانه لا يفعل شيئا إلاّ ووجه المصلحة والحكمة قائم فيه وإن خفيت عنّا أغراضه»[21]، والواقع أنّ الانتماء إلى المعتزلة أو القول بأهمّ آرائهم أو بعضها كان شائعا بين أعلام النّحو في القرن الرّابع، وتشير المصادر إلى أنّ أبا علي الفارسي كان متّهما بالاعتزال، وكان الرمّاني متكلّما من المعتزلة وتنسب إليه مصنّفات لها صلة بهذه الفرقة[22]؛ كما أشارت بعض المصادر أنّ أبا سعيد السيرافي كان من المعتزلة[23].

ومهما كانت صلة أعلام النّحو من رجال القرن الرّابع الهجري بالاعتزال وحقيقة انتمائهم إلى هذه الفرقة فلا شكّ أنّ مكانة العقل في تناولهم لأمّهات القضايا لمما يغري هؤلاء الأعلام ويدعم قدرتهم على التّعليل والجدل؛ والمهمّ هنا ليس انتماؤهم إلى المعتزلة ونضالهم في سبيل مبادئها بقدر ما هو مدى الاقتداء بهم في اعتمادهم العقل وإعمالهم الرّأي في النّصوص ودعم تأويلهم لها بالحجج المنطقيّة لا بالنّقل والرّواية؛

(19) نفسه، ص. 213.
(20) نفسه. ص. 449.
(21) نفسه، ص. ...
(22) معجم الأدباء، ج. 2، ص. 244، وفيات الأعيان، ج. 1، ص 360، القاضي عبد الجبّار: فرق وطبقات المعتزلة، ص. 116.
(23) معجم الأدباء، ج. 3، ص. 244، وفيات الأعيان، ج. 1، ص. 360، وقد أحال عبد المنعم فانز في كتابه السيرافي النّحوي على كتاب طبقات المعتزلة، ومن الجدير بالملاحظة أنّ اسم أبي سعيد السيرافي لم يرد في كتاب القاضي عبد الجبّار الذي حقّقه سامي النشار وعصام الدين محمّد علي ونشره سنة 1972 بعنوان فرق وطبقات المعتزلة، وإنّما ورد فيه اسم علمين يحملان لقب السيرافي وهما أبو القاسم السيرافي وأبو عمران السيرافي (ص. 114).

ونرى أنّ ابن جنّي وجد في تراث المعتزلة ما يتماشى مع حرصه على عقلنة اللّغة وإقامة الحجّة على ما يسمّيه بحكمتها.

ولعلّه وجد عند أحد أعلام المعتزلة البصريين عبّاد بن سليمان الصيمري (ت.864/250) ما حمله على البحث عن سرّ علاقة اللّفظ بمعناه والاعتقاد بأنّ للأصوات دورا في ذلك، فقد ذهب عبّاد إلى أنّه توجد مناسبة بين اللّفظ ومدلوله، وهذه المناسبة هي التي تحمل «الواضع على أن يضع» وتبرّر اختياره لمعنى من المعاني لفظا دون غيره [24]، وحجّة عبّاد أنّه - حسب تعبير فخر الدّين الرّازي - «لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعيّنة والمعاني المعيّنة ... لزم أن يكون تخصيص كلّ واحد منها بمسمّاه ترجيحا للممكن من غير مرجّح» [25] كما يعتبر عبّاد أنّ المناسبة بين اللّفظ ومعناه «ذاتيّة موجبة» أي أنّها حتميّة لا مناص منها تتوفّر في كلّ الكلمات ؛ ولعلّه ليس من قبيل الصّدف أنّ تناول السيوطي بعد عرضه لرأي عبّادما قاله ابن جنّي في كتاب الخصائص عن علاقة الألفاظ بالمعاني وبحثه عن مختلف المظاهر التي تبرز فيها المناسبة بينهما.

وقد نظر ابن جنّي في الفصول الأولى من كتاب الخصائص في «أسباب التّسمية» أي علّة اختيار لفظ وإهمال غيره، فأورد حسب تعبيره العلّة التي لها «استعمل بعض الأصول ... دون بعض»، وقد اعتمد علّتين اثنتين، أولاهما الحرص على اختيار أخفّ الألفاظ واجتناب ما «قبح تأليفه» وثقل التّلفّظ به على المتكلّم إمّا لتنافر الحروف وإمّا لأنّه ممّا «طال وأملّ بكثرة حروفه» [26] ؛ أمّا العلّة الثانية فتتعلّق بالإحجام عن التصرّف في أصول الثلاثي واستغلال كلّ إمكانياته في التّسمية، فاجتناب ذلك راجع إلى أنّ التصرّف في الأصل الواحد ضرب من الإعلال، ومن المستحسن اجتناب

(24) المزهر، ج. 1، ص. 47.
(25) مفاتيح الغيب، ج. 1، ص. 22 - 23.
(26) الخصائص، ج. 1، ص. 64.

الإعلال ما أمكن؛ والاقتصار على بعض صور الأصل الواحد دون بعض يسمح بالحدّ من الإعلال ويبرّر إهمال ما أهمل من الأصول الثّلاثية؛ ويبقى ما لا يمكن تعليله بهاتين العلّتين، فمن الأصول المهملة أو التي أهملت بعض تقاليبها ما لا علّة ظاهرة لتركه، فلو أخذ الواضع «ما ترك مكان أخذ ما أخذ لأغنى عن صاحبه ولأدّى في الحاجة إليه تأديته»(27)؛ ويوسّع ابن جنّي هنا مجال التّعليل ويفتح اتّجاهات ثلاثة: أوّلها عدم الحاجة إلى إهمال ما أهمل رغم سلامته ممّا يدعو إلى تركه، ولتوضيح ذلك يشبه ابن جنّي أصول الكلمات بالمال الملقى «بين يدي صاحبه» الذي ليس في حاجة إلى إنفاقه كلّه فينفق بعضه دون بعض، وذلك شأن «الأصول ومواد الكلم» فهي معروضة على الواضع الذي لا يستوعب جميعها وإنّما يأخذ البعض دون البعض لمجرّد ما تقتضيه الحاجة؛ لكن هذا التّفسير يفضي إلى اختيار اعتباطي وهو ما يسعى ابن جنّي إلى اجتنابه أو على الأقلّ التّضييق من مجاله إلى أقصى حدّ؛ ولذا يبحث عن إمكانيّة أخرى للتّعليل، ومنها الإقرار بأنّه «يمكن أن تكون أسباب التّسميّة تخفى علينا لبعدها في الزّمان عنّا»، أفلم يقل سيبويه: «لعلّ الأوّل وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر»(28)؛ مثل هذا التّعليل هو من قبيل الحلول السّهلة بل يبدو على طرفي نقيض مع ما يسعى إليه ابن جنّي من الإقناع بأنّ لكلّ شيء في اللّغة وجها معقولا، لكن إعجابه بالعرب أصحاب هذه اللّغة وبحكمتهم يحمله على الاقتناع بأنّه لا بدّ أن تكون لهم أغراض معقولة «عدلوا إليها» عندما أهملوا أصولا وفضّلوا عليها غيرها.

لذا لا يكتفي بالإقرار بقصور الآخرين عن الفوز بما أراده الأوّلون فيسعى إلى البحث عمّا للاختيار من مبرّرات أخرى هي في متناول النّاظر في اللّغة وألفاظها، ويتمثّل ذلك خاصّة في البحث عن علاقة طبيعية بين المادّة الصوتية وما تفيده من معنى، ويلخّص ذلك بقوله: إنّ «كثيرا

(27) نفسه، ص. 65.
(28) نفسه، ص. 66.

من هذه اللّغة وجدته مضاهيا بأجراس حروف أصوات الأفعال التي عبّر بها عنها» [29]؛ ويمثّل هذا بابا من التّعليل أغرى ابن جنّي إلى حدّ أنّه اعتبر القول بأنّ «أصل اللّغات كلّها إنّما هو من الأصوات المسموعات» [30] يمكن أن يكون وجها صالحا ومذهبا متقبّلا؛ وقد أفرد لهذا فصولا من كتاب الخصائص بحث فيها عمّا بدا له ضربا من محاكاة الأصوات للمعنى المستفاد منها ممّا يعتبر تبريرا لاختيارها دون غيرها، ويتجلّى ذلك في صوّر متنوّعة تبدأ بالمحاكاة التي تبدو صريحة لتصل إلى التدرّج في تأليف الأصوات حسب تتابع الجزئيات المعنوية التي تتكوّن منها الكلمة؛ فأبسط أشكال ذلك الكلمات المعبّرة عن الأصوات كخرير الماء ونعيق الغراب؛ وقريب منه وقع صيغ بعض الكلمات كالمصادر التي على وزن فعَلان والدّالّة على الحركة أو الاضطراب مثل الغليان والنّقزان، ففي هذا «قابلوا - حسب تعبيره - بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال» [31]، فالذي يوحي بالمعنى هنا ليس جرس الحروف وإنّما هو تتابع نفس الحركة؛ ومن المصادر الموحية بمعناها من أجل وقع الأصوات المكوّنة لها مصادر الرّباعي المضعّف التي تعبّر بتكرير حرفيها عن تكرير الحدث الذي تفيده كالقلقلة والصلصلة... وهذا هو أيضا شأن تضعيف عين الصّيغة فتكرير نفس الحرف يعتبر «دليلا على تكرير الفعل» [32] مثل كسّر وقطّع وغلّق؛ ومن هذا الباب أيضا وإن كان حسب تعبيره «أصنع منه» ترتيب حروف الكلمة ترتيبا يضاهي ترتيب عناصر المعنى المستفاد منها، ونموذجه صيغة استفعل الدّالّة على الطّلب، فالأفعال منها مزدوجة المعنى تفيد طلب الحدث المستفاد من الأصل، وقد قدّمت فيها الحروف الدّالّة على الطلب وأخّرت

(29) نفسه، ص. 65.
(30) نفسه، ص. 46 - 47.
(31) نفسه، ج. 2، ص. 152.
(32) نفسه، ص. 155.

الدّالّـة منها على الحدث المعنـي، لأنّ معنى الطلب سابـق لمعنى الحدث مؤدّ إليـه [33].

هذه الصوّر من المناسبـة بين الشّكل والمعنى يجمعهـا صـاحب الخصائص بعبارة «إمساس الألفاظ أشباه المعاني» وهي تشترك في أنّ الصّيغة هـي الحاملة للمعنى المقصود من الكلمة تضاهيه وتوحي به ؛ لكن هذا أبعد من أن يتوفّر في كلّ الكلمات فلا يمكن اعتماده لتبرير اختيار جانب هـامّ منها ؛ لذا يبحث ابن جنّي عن وجه آخر يسمّيه «مقـابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث» [34]، ويتعلّق الأمـر هنا غالبا بأزواج من الكلمات تنتمي إلى حقل معنوي واحد وتختلف الواحدة منها عن الأخرى بحرف واحد يبدو له ملائما للمعنى المقصود ؛ من ذلك خضِم وقضِم، والنّضح والنّضخ والقدّ والقطّ... ؛ فقد دلّ الزّوج الأوّل على الأكل «فاختاروا الخاء لرخاوتها للرّبط والقاف لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث» ؛ واشترك الزّوج الثّاني في معنى رشّ المـاء وسيلانه، «فجعلوا الحاء لرقّتها للماء الضّعيف والخاء لغلَظها لما هو أقوى منه» ؛ أمّا الزّوج الثالث فمعناه القطع لكن القدّ للقطع طولا والقطّ للقطع عرضا لأنّ «الدّالّ أحصر للصّوت وأسرع قطعا له من الطّاء» [35] ؛ فالحرف الواحد في هذه الكلمات وغيرها إن لم يكن مفيدا بنفسه فهو يحمل جزئيّة معنويّة متولّدة عن بعض صفاته ؛ ولئن كان له في هذه الأمثلة دور تمييزي أساسي إذ هو الفارق الوحيد بين طرفي كلّ زوج، فإنّه أحيانا يصبح إذا ما اقترن بحرف معيّن كأنّه حامل لمعنم تجده في مجموعة من الكلمات ليس بينها قرابة معنوية، هكذا يقوا ابن جنّي : «من طريف ما مرّ بي في هذه اللّغة... ازدحام الدّال والتّاء والطّاء والرّاء واللاّم والنّون إذا مازجتهنّ الفاء على التّقديم

---

(33) نفسه، ص. 153 ـ 154.

(34) نفسه، ص. 157.

(35) نفسه، ص. ...

والتّأخير فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنّها للوهن والضّعف ونحوهما» ؛ ويستعرض صاحب الخصائص أمثلة من الأسماء يعتبر مفهوم الضّعف حاضرا فيها ضمنيّا، من ذلك «الدّالف» للشّيخ الضّعيف و «الطّفل» و «الفرد» و «الفلّتة» لأنّها إلى اللّين والضّعف [36]... .

وإذا كان الحرف الواحد يحمل معنى أو معنما فليس غريبا أن تقترن الحروف المألّفة بحقل معنوي واحد مهما كان ترتيبها، ولم يتردّد ابن جنّي في إقرار ذلك واعتباره حقيقة سعى إلى الإقناع بها ؛ ذلك هو موضوع ما سمّاه بالاشتقاق الأكبر وهو حسب تحديده له «أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه السّتّة معنى واحدا تجتمع التّراكيب السّتّةوما يتصرّف كلّ واحد منها عليه» [37] ؛ وقدّم ابن جنّي أمثلة لمجموعات من ثلاثيات الحروف الأصول مثل (ق. و. ل.) الدّالّة على «الإسراع والخفّة» و (ج. ب. ر.) الدّالّة على «القوّة والشّدّة» و(ق. س. و.) المفيدة لـ «لإصحاب والملاينة» ... يمثّل الاشتقاق الأكبر بجانب ما استعرضناه من وجوه العلاقة بين اللّفظ والمعنى في نظر ابن جنّي أدلّة متنوّعة على أنّه لا تعسّف ولا اعتباط في وضع اللّغة وأنّ لكلّ لفظة مرجعها ؛ لا شكّ أنّ صاحب الخصائص لا يدّعي أنّ الاشتقاق الأكبر «مستمرّ في جميع اللّغة»، لكنّه من ناحية أخرى يعتبر أنّه يمكن بـ «لطف الصّنعة والتّأليف» الاهتداء إلى المعنى المشترك، كما يدعو إلى احتذاء الرّسم الذي رسمه بالنّظر في الأمثلة التي قدّمها وقلّب حروفها وأقام الدّليل على الجامع المعنويّ بينها [38]، ويقول : «وعلى أنّك إن أنعمت النّظر ولاطفته وتركت الضّجر وتحاميته لم تك تعدم قرب بعض من بعض وإذا تأمّلت ذلك وجدته بإذن الله» [39].

---

(36) نفسه، ص. 166 ـ 168.

(37) نفسه، ص. 134.

(38) نفسه، ص. 138.

(39) نفسه، ج. 1، ص. 13.

وبصفة أعمّ ففي استعراضه لكلّ صوّر علاقة اللّفظ بالمعنى يؤكّد أنّ ذلك شائع في اللّغة ؛ ففي ما سمّاه بتصاقب الألفاظ بتصاقب المعاني يقول «هذا غور من العربيّة لا يُنتصف منه ولا يكاد يُحاط به، وأكثر كلام العرب عليه وإن كان غفلا مسهوّا عنه...» [40] ؛ ويقول في وجه آخر من وجوه هذه العلاقة : «فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ونهج متلئبّ عند عارفيه مأموم... وذلك أكثر ممّا نقدّره وأضعاف ما نستشعره» [41] ؛ وقد يكون مثل هذا في نظر بعضهم «شيئا اتّفق وأمر وقع... من غير أن يُعتقد»، لكن فيَ الذّهاب إلى هذا المذهب «حكم بإبطال ما دلّت الدّلالة عليه من حكمة العرب التي تشهد بها العقول...»، وإذا استعصى على النّاظر الوقوف على وجه من وجوه العلاقة بين اللّفظ والمعنى وكيفيّة محاذاة ذاك لهذا فإمّا أن يكون لأنّه لم ينعم النّظر أو «لأنّ لهذه اللّغة أصولا وأوائل قد تخفى عنّا وتقصر أسبابها دوننا»، وأحرى بالإنسان أن يتّهم نظره... ولا يخفّ إلى ادّعاء النّقض فيما قد ثبّت اللّه أطنابه وأحصف بالحكمة أسبابه» [42].

هكذا سعى ابن جنّي إلى إقامة الدّليل على ما بين الأصوات المؤلّفة ودلالاتها من ملاءمة أو علاقة طبيعيّة مقصودة من الواضع تتجلّى بطرق مختلفة، فإن تعذّر وجودها في المحاكاة الصّريحة للأصوات المسموعة فلا بدّ أنّ عللها كامنة في وجوه أخرى يمكن الوقوف عليها بالتّأمّل والنّظر، وإن استعصى ذلك فلا يجوز إنكاره وإنّما ينبغي الاعتراف بقصور النّاظر عنه وجهله بنوايا الواضع لبعده في الزّمان عنه.

ويثق ابن جنّي بصفة أعمّ بعلل العربيّة وما يذهب إليه النّحويين فيها ويعتبرها ممّا يدرك بالحسّ والعقل ؛ وقد عقد في كتاب الخصائص فصلا

---

(40) نفسه، ج. 2، ص. 145.
(41) نفسه، ص. 157.
(42) نفسه، ص. 164 ـ 165.

يقارن فيه علل النّحاة بعلل الفقهاء وعلل المتكلّمين باعتبار هؤلاء أهل نظر بل قد يكون باعتبارهم ممارسين للمنطق، ويسعى كعادته بأسلوب جدلي أن يقنع بأنّ علل النّحويين أقرب إلى علل المتكلّمين منها إلى علل المتفقّهين» [43]، وتفسير ذلك أنّهم «إنّما يحيلون على الحسّ ويحتجّون فيه بثقل الحال أو خفّتها على النّفس»، ومن ثمّ فلا صعوبة في إدراكها والإقناع بها، وليس هذا هو شأن علل الفقه فوجوه «الحكمة فيها خفيّة عنّا غير بادية الصفحة لنا»، فلا نعرف «حال الحكمة والمصلحة» مثلا في ترتيب مناسك الحجّ وفرائض الطّهور والصّلاة والطّلاق» وكذلك «في عدد الرّكعات ولا في اختلاف ما فيها من التّسبيح والتّأويلات...»، فكلّ ذلك إنّما يرجع في وجوبه إلى ورود الأمر بعمله» ؛ لكن من علل الفقه ما يمكن معرفته فليس «أخفض رتبة من علل النّحو»، فحقن الدّماء علّة «إقادة القاتل»، ورفع الشكّ في الأولاد والنّسل علّة رجم الزّاني ؛ ولا يعتبر ابن جنّي أنّ مثل هذه العلل مستفاد «من طريق الفقه» فهو «قائم في النّفوس قبل ورود الشّريعة به»، والدّليل على ذلك أنّ تحصين الفروج كان مراعى في «الجاهلية الجهلاء» إذ لا يلحق الولد بأبيه إذا كان موضوع شكّ ؛ مثل هذه العلل جار في نظره مجرى علل النّحويين، لكنّه يقول في غير تردّد : «فكأنّ الشّريعة إنّما وردت في ما هذه حاله بما كان معلوما معمولا به حتّى إنّها لو لم ترد بإيجابه لما أخلّ ذلك بحاله لاستمرار الكافّة على فعاله» [44] ؛ إنّ علل هذا النّوع من الأحكام تدركها النّفس ويقرّها العقل، فوجه المصلحة فيها واضح لا خلاف فيه، ولذا كانت في مستوى علل النّحويين، ويقول ابن جنّي في شبه تلخيص للموازنة بين المجالين من العلل : «ولست تجد شيئا ممّا علّل به القوم وجوه الإعراب إلاّ والنّفس تقبله والحسّ منطو على الاعتراف به... فجميع علل النّحو إذن مواطئة للطّباع وعلل الفقه لا ينقاد جميعها هذا الانقياد» ؛ وضمن علل

(43) نفسه، ج. 1، ص. 48 وما بعدها.
(44) نفسه، ص. 50 ـ 51.

النّحويين ما هو في مستوى علل المتكلّمين ولا حقّ بها لأنّه من بديهي الأمور [45].

لكن لئن رجّح ابن جنّي علل النّحويين على علل الفقهاء فإنّه أقرّ أنّ منها «ما يمكن تحمّله إلاّ أنّه على تجشّم واستكراه له»، ولم يخف عنه ما يبدو في هذا النّوع من تكلّف؛ كما أنّه لا يدّعي بإلحاقه علل النّحو بعلل الكلام «أنّها تبلغ قدر علل المتكلّمين ولا عليها براهين المهندسين» [46]؛ ومع هذا فهو لا يشكّ في وجاهتها ويعتبر أنّ «من اعتقد فساد علل النّحويين» فذلك «لضعفه هو في نفسه عن إحكام العلّة» فهو الذي لم يهتد إلى العلّة الحقيقيّة ولم يستطع تصوّرها «وذلك لأنّه لا يعرف أغراض القوم فيرى لذلك أنّ ما أوردوه من العلّة ضعيف واه ساقط غير متعال» [47]؛ ويورد لما يرونه تعليلا فاسدا مثال الإسم الذي يعلّل رفعه بأنّه فاعل أو نصبه بأنّه مفعول في حين أنّ المفعول في نظرهم يرفع في «ضُرب زيد» والفاعل ينصب في «إنّ زيدا قام» ويجرّ في «عجبت من قيام زيد»؛ ويرى ابن جنّي أنّه كان على صاحب هذا القول أن يبدأ «بإحكام الأصل»، والأصل هنا هو «أنّ الفاعل عند أهل العربيّة ليس كلّ من كان فاعلا في المعنى» فهو «كلّ اسم ذكرته بعد الفعل» وأسندت ذل الفعل إليه وأنّ المفعول «إنّما ينصب إذا أسند الفعل فجاء هو فضلة» [48]؛ ويعتبر صاحب الخصائص أنّ اعتقاد فساد علل النّحويين القائم على مثل هذه الأمثلة هوس ولغو «ومثل هذا يُتعب مع هذه الطّائفة» كما يقول.

وقد وثق ابن جنّي بعلل النّحو فأضفى عليها سمة الإطلاق، وهذا ما يستنتج من عنوان باب من أبواب الخصائص حيث يقول: «باب في أنّ العرب قد أرادت من العلل والأغراض ما نسبناه إليها وحملناه

(45) نفسه، ص. 145.
(46) نفسه، ص. 87 ـ 88.
(47) نفسه، ص. 184.
(48) نفسه، ص. 185.

عليها»[49] ؛ فالعلل الذي يعتمدها النّحاة في تفسيرهم لظواهر اللّغة هي ذاتها ما فكّر فيه العرب وقصدوه، وهو في هذا يقف موقفا مخالفا تماما لما ذهب إليه الخليل عندما سئل عن مصدر ما يعتلّ به وأجاب جوابا يدلّ على أنّها صادرة عن اجتهاد النّحوي في سعيه إلى تصوير ما يقوم عليه البناء اللّغوي من تماسك، ويفهم من ذلك أنّها ذات قيمة نسبية.

وقد حاول ابن جنّي في الباب المذكور أن يبرهن على ما بين علل النّحاة وما أراده العرب من اتّفاق تام، وأوّل حججه أنّ القول بذلك «أدلّ على الحكمة المنسوبة إليهم» وهو متماش مع ما لهم «من لطف الحسّ وصفائه ونصاعة جوهر الفكر ونقائه» فلا بدّ أن تكون نفوسهم «محسّة لقوّة الصّنعة» في لغتهم[50] ؛ والحجّة الثانية هي ما نقله اللّغويّون من كلام تلفّظ به بعض العرب فسئل عن وجه استعماله فعلّله، فمن ذلك قول رجل من اليمن «فلان لَغُوب جاءته كتابي فاحتقرها» فلمّا سئل عن استعماله لتاء التّأنيث مع الفعل برّر ذلك بأنّ الكتاب صحيفة. ويعلّق ابن جنّي على هذا الخبر بقوله : «أفتُراك تريد من أبي عمرو وطبقته وقد نظروا وتدبّروا وقاسوا وتصرّفوا أن يسمعوا أعرابيّا جافيا غفلا يعلّل هذا الموضع بهذه العلّة ويحتجّ لتأنيث المذكّر بما ذكره... (فـ)لا يُسلكوا فيه طريقته فيقولوا : فعلوا كذا لكذا وصنعوا كذا لكذا وقد شرع لهم العربي ذلك ووقفهم على سمته وأمّه»[51].

أمّا الحجّة الثالثة فهو كون اللّغة «على وتيرة واحدة» يراعيها العرب ويلتزمون بها «وليس يجوز - على حدّ تعبيره - أن يكون ذلك في كلّ لغة لهم وعند كلّ قوم منهم حتّى لا ينتقض... على كثرتهم وسعة بلادهم وطول عهد زمان هذه اللّعة لهم وتصرّفها على ألسنتهم اتّفاقا وقع حتّى

---

(49) نفســه، ص. 237.

(50) نفســه، وص. 239.

(51) نفســه، ص. 249.

لا يختلف فيه اثنان ولا تنازعه فريقان إلاّ وهم له مريدون»[52]؛ ومن المظاهر التي يعتمدها لإقامة الدّليل على ذلك «إطراد الأحكام الإعرابيّة من رفع الفاعل ونصب المفعول والجرّ بالحروف وطرق صياغة التّثنية والجمع والتّصغير والنّسب الخ...» ولا يخفى أنّ حجّته هذه لا تتجاوز ما تقوم عليه القواعد من علل وهذا ما يسمّيه الزّجاجي بالعلل التّعليميّة[53] وابن مضاء بالعلل الأوّل[54]، ولا شكّ في أنهـه يجوز اعتبار ذلك ممّا يعيه المتكلّمون ويلتزمون به، لكن النّحاة لا يقفون عند هذا الحدّ من التّعليل فيتجاوزونه إلى أبعد حدّ وابن جنّي أدرى النّاس بذلك؛ وهذا هو ما يبعث على التّساؤل عن مدى تطابق ما يذهب إليه النّحاة عند تجاوزهم المستوى الأوّل من التّعليل وما قد يكون أراده أصحاب اللّغة ومتكلّموها، ولا شكّ أنّ هذا ما دعا الخليل إلى اعتبار عمله مجرّد اجتهاد لتفسير الأمور. على أنّ ابن جنّي لا يقرّ بوجود درجات في التّعليل، «فالعلّة الحقيقيّة عند أهل النّظر ـ حسب تعبيره ـ لا تكون معلولة فما يسمّيه بعضهم «علّة العلّة» إنّما هو «شرح وتفسير وتتميم للعلّة»[55]؛ ومن هنا فكلّ ما يقال فيها هو من قبيل ما أراده العرب.

يمكن أن نقول في النّهاية إنّ إعجاب ابن جنّي باللّغة العربية وإيمانه بتفوّقها على سائر اللّغات وتبنّيه القول بحكمة أهلها كلّ هذا حمله على الاحتجاج لذلك بإقامة الدّليل على أنّ كلّ شيء في لغة العرب له ما يبرّره حتّى ما قد يبدو غير وجيه أو يعسر تعليله، ولئن تزوّد من ثقافة عصره بما كان شائعا من العلوم فإنّه استفاد أيّما استفادة ممّا كان منها ذا صبغة عقليّة ومن طرق أهل النّظر في الجدل فجنّد ذلك في سبيل تعليل غايته البحث عن وجه كلّ شيء في اللّغة.

(52) نفسه، ص. 249.

(53) الايضاح في علل النّحو، ص. 64.

(54) كتاب الرّدّ على النّحاة، ص. 130.

(55) الخصائص، ج. 1، ص. 173 ـ 174.

شعر نزار قباني بين الاتّصال بالسنّة الشّعرية والانفصال عنها، من خلال : "طـوق اليـاسمين"

محمّد قوبعة

ا ـ النصّ :

شُكْرًا ..
لطوق الياسمينْ
وضحكتِ لي .. وظننتُ أنّكِ تعرفينْ
معنى سِوار الياسمينْ
يأتي به رجلٌ إليكِ ..
ظننتُ أنّكِ تدركينْ ..
وجلستِ في ركنٍ ركينْ
تتسرّحينْ
وتنقّطين العطرَ من قارورةٍ وتدمدمينْ
لحنًا فرنسيَّ الرنينْ
لحنًا كأيّامي حزينْ
قَدَمَاكِ في الخُفِّ المقصَّبِ
جدولانِ من الحنينْ
وقصدتِ دولابَ الملابسِ

تقلعينَ .. وترتدينْ
وطلبتِ أن أختار ماذا تلبسينْ
أفَلي إذنْ ؟
أفَلي أنا تتجمّلينْ ؟
ووقفتُ ..
في دوّامة الألوان ملتهبَ الجبينْ
الأسودُ المكشوفُ من كتفيهِ ..
هل تتردّدينْ ؟
لكنّه لونٌ حزينْ
لونٌ كأيّامي حزينْ
ولبستِهِ
وربطت طوقَ الياسمينْ
وظننتُ أنّكِ تعرفينْ
معنى سوار الياسمينْ
يأتي به رجلٌ إليكِ ..
ظننتُ أنّكِ تدركينْ ..
هذا المساءْ ..
بحانة صغرى وأيتّكِ ترقصينْ
تتكسّرينَ على زنود المعجبينْ
تتكسّرينْ ..
وتدمدمينْ ..
في أذْن فارسك الأمينْ
لحنًا فرنسيَّ الرنينْ
لحنًا كأيّامي حزينْ

*

وبدأتُ أكتشفُ اليقينْ

وعرفتُ أنّكِ للسوى تتجمّلينْ
ولهُ ترشّينَ العطورَ ..
وتقلعينَ ..
وترتدينْ ..
ولحتُ طوقَ الياسمينْ
في الأرضِ .. مكتومَ الأنينْ
كالجثّة البيضاء ..
تدفعه جموعُ الراقصينْ
ويهمُّ فارسُكِ الجميلُ بأخذه ..
فتمانعينْ ..
وتقهقهينْ ..
« لا شيءَ يستدعي انحناءكَ ..
ذاكَ طوقُ الياسمينْ .. »

نزار قباني
" قصائد "
الأعمال الشعرية الكاملة
ج 1، ص ص 323 ـ 326

II ـ التّحليل :

صدر هذا النص في مجموعة شعريّة وسمها نزار قباني بـ : «قصائد»، وهي مجموعة ظهرت سنة 1956، وهذا النصّ ورد في 52 سطرا شعريّا، صيغت على تفعيلة "الكامل"، على ما هو معروف في شعر التّفعيلة من اختلاف عدد التّفعيلات من سطر إلى آخر، وإن كان الشّاعر قد آثر أن يكون الرويّ الغالب على النصّ مقطعًا طويلا مكسورًا منغلقا ينتهي بنونٍ ساكنة، على غير ما اعتدنا من ميل الشّعراء الذين اختاروا الخروج عن النّظم على البحور، إلى تنويع القوافي وقد وَقَر في نفوسهم أنّ القافية قيدٌ يحدّ من انطلاق عاطفة الشّاعر فيأخذها ويأخذه

بالتّوقّف في مواضع لا تتطابق دوما وانحسار الدفق الشّعري أو العاطفي، ثمّ إنّها تجعل بناء النصّ في تصوّرهم بناءً خطّيا منتظما لا يعكس ما يعتملُ في نفس الشّاعر من انفعال إلاّ قليلا. فإذا ذكرنا أنّ هذا النصّ قد صدر في تلك المجموعة عام 1956، وذكرنا أنّه يتنزّل في سياق اشتداد عود الحركة الشّعريّة المعروفة بحركة الشّعر الحرّ، أمكننا أن نتساءل عن الدّافع إلى هذا الاختيار، اختيارِ قافية شبه موحّدة تسري في النصّ كلّه، وأمكننا أن نتساءل أيضا عن أثرها في النصّ من جهة بنائه ومن جهة مداليله.

فإذا عدنا إلى النصّ، أمكننا للوهلة الأولى أن نقول إنّه نصّ من القصص الشّعري أو من الشّعر المسرّد (أو المسردن narrativisé)، مداره فيما يبدو وهمٌ تملّك نفس عاشقٍ ثمّ استفاق منه فخرج من الوهم إلى اليقين، ومعروف أنّ «السّردية، وهي ما يكون به الكلام سردًا، تعني تتابع الحالات والتحوّلات، الماثلَ في الخطاب، والمسؤول عن انتاج المعنى» [1] ويفضي بنا هذا إلى تدبّر كيفيّة اعتناء الشّاعر بالسرد وبناء نصّه وفق مقتضياته في مختلف المستويات مضمونًا وتمثيلا وتصويرًا وذلك تعزيزًا لمقصده في تعميق الإحساس بالخيبة النّاتجة عن المسافة الفاصلة بين الوهم واليقين، عسانا نتبيّن أنّ الشّعر، وإن مازجه السرد، لا تنعدم صفة الشّعر فيه. وعسانا نتبيّن أيضا أثر ذلك في بناء النصّ وفي لغته وفي صوره.

غير أنّ النصّ يثير قضيّة أخرى، إلى جانب طابعه السرديّ الغالب، وهي قضيّة اتّصاله بالسنّة الشّعرية العربية في الغزل أو انفصاله عنها، خاصّة أنّها سنّة مفعمة بالنّصوص التي تُحدّثنا عن عشّاق طوّح بهم الوهم، ولا شكّ في أنّ إثارة هذه القضيّة تدعونا إلى تتبّع دلائل الاتّصال بتلك

(1) محمّد القاضي، السردي في شعر البياتي، ضمن كتاب : البياتي في بيت الشّعر، تونس، وزارة الثقافة 1999، ص 233.
والجملة تعريب لما ورد في , Groupe Mu : Analyse sémiotique des textes, Lyon, PUL, 1979
.p. 14

السنّة وعلامات الانفصال عنها سعيا منّا إلى تبيّن الرّؤية الشّعرية التي يصدر عنها الشّاعر في هذا النصّ وأمثاله.

إنّ ما ذهبنا إليه من انبناء النصّ على السّرد أوقفنا على ملاحظة أنّ دعامة بنائه أربعة مقاطع قصصيّة، أوّلها - وهي في ستة أسطر شعرية - يدور على الهديـة (طـوق الياسمين) والشّكر عليها، وثانيها - وهو في 24 سطرا، (من س. 7 إلى س. 30) - موضوعه : استعداد المتحدّث عنها للخروج وتزيّنها بعد استشارة الرّاوي في ما تلبس، وأمّا ثالثها - وهي في 8 أسطر (31 - 38) - فقد تحدّث فيه الرّاوي عن تلك المرأة وهي ترقص في حانة صغيرة مع جمع من المعجبين، تمهيدا للمقطع الرّابع - وهو في 14 سطرا (من 39 إلى 52) - مقطعِ التحوّل في نفس الرّاوي وقد خرج من الوهم والظنّ إلى اليقين.

لكنّ هذا البناء الظّاهر يكمل ببناء آخر، ربّما لم يكن أقلّ ظهورا منه وإن كان أكثر تجزئة وتفصيلا هو بناء يجعل النصّ جملة من اللّوحات المقتضبة المتتالية تتاليا يجعل النصّ دوائرَ أو حلقاتٍ منفتحة كدوائر اللّولب يتطوّر مسار النص بها وفيها، وكلّما استدارت الحلقة وكادت تنغلق فتح الشّاعر دائرة جديدة باستخدام واو الاستئناف (وقد استخدمها في النصّ 11 مرّة، مقابل واو العطف 8 مرّات) فعدد لوحات النصّ إذن 13 لوحة، تبدأ 11 منها بواو الاستئناف الفاصلة الواصلة وتبدأ اثنتان باستئناف القطع، دون واو وَهُمَا : س. 12 - 13 ثمّ 31 وما بعده ولكن هذه اللّوحات ترتبط فيما بينها على الفصل والوصل أيضا وللاتّصال والانفصال شأن في هذا النصّ، ولعلّ ما يزيدنا تأكّدا من هذا البناء القائم على تجلور تلك الدّوائر وتسلسلها على أساس الانتقال بينها انتقالا استعراضيّا، أنّ "فاء" العطف الدالّة عادة على التّرتيب والتّعاقب والنّتيجة (ممّا يضفي على النصّ سمة الخطيّة) لم ترد سوى مرّة واحدة (السّطر 49 : فَتَمَانعين)، وكأنّ الشّاعر ينطلق من صياغته هذا النصّ من موقفه الذي عبّر عنه في "معركة اليمين واليسار في الشّعر العربي" عند

موازنته بين "القصيدة التّقليديّة" و"القصيدة الحديثة"، بقوله : "هندسة القصيدة التّقليديّة هندسة مسطّحة تعتمد على الخطوط الأفقيّة وعلى التّقابل والتّناظر، في حين أنّ هندسة القصيدة [الحديثة] هندسة فراغيّة تعتمد على البعد الثّالث، فالبيت في القصيدة [الحديثة] ليس عالما قائما بذاته كما في القصيدة [التّقليديّة] إنّه خليّة حيّة تعيش في مجموعة خلايا في كيان عضوي واحد (...) والقصيدة [الحديثة] بعد ذلك تنمو نموّا داخليّا متدرّجا حتّى تصل إلى نقطة التجمّع الأخيرة، كما تصبّ الرّوافد الصّغيرة في النّهر الكبير، وكما تأخذ النّغماتُ بأذرع بعضها لتشكّل السمفونيّة الهادرة" (2).

ولسنا نعني بتجاور تلك الدّوائر في النصّ وانتقال القارئ من أولاها إلى أُخراها أنّها دوائرُ مستقلّة عن بعضها بعضا، وما صورة اللّولب التي ذهبنا إليها إلاّ دليل على اتّصالها اتّصالا لا انفصام له، ولكنّنا نعني بذلك التّجاور ما اختصّ به النصّ من إيحاءٍ هو لصيقُ الشّعر لا محالة (والشّعر لمح تكفي إشارته) غير أنّه كان وسيلة الشّاعر إلى رسم تلك اللّوحات رسمًا عمِل من خلاله على حمل القارئ إلى عالم هذه القصّة حملاً قلب سمعه بصرًا، وأخذ بمجامع قلبه فدفعه دفعا إلى التّعاطف مع إحدى شخصيّتي النصّ، وقاده إلى "نقطة التجمّع الأخيرة" التي تشبه - من أكثر من وجه - نهاية الأقصوصة تنصبّ فيها مختلف المكوّنات، ويشتدّ فيها التوتّر، ويترك القارئَ إثرها النصّ وفي نفسه منه أشياء.

فإذا رجعنا إلى العنوان، ألفيناه مركّبا بالإضافة، والإضافة فيه معنوية هي إضافة الطّوق إلى الياسمين، وهو عنوان يوقع في ظنّ القارئ أنّ النصّ وصفي، من صنف تلك النّصوص التي نجدها في كتب الأدب والتي تنقل لنا بعض ما كان يدور في مجالس أهل السّلطان ومن في فلكهم، فإذا ما انتقل يقرأ أسطر النصّ الأولى تبيّن أنّه كان واهما، وأنّه - في

---

(2) نزار قباني : الشّعر قنديل أخضر، بيروت، منشورات نزار قباني، ط. 5، 1973، ص. 32.

الحقيقة - بازاء نصّ سرديّ يتولّى فيه راوٍ نقل ما حدث وما دار من حديث، كما يتولّى فيه الوصف، وذلك وفق ما انطبع في ذهنه أو ما بقي في ذاكرته، فكأنّ علاقة العنوان بالنصّ صدًى لعلاقة الرّاوي فيه بالمتحدّث عنها، علاقة تسير من الوهم إلى اليقين، وهمٍ خامر نفسه بأنّ هديّته كانت ذاتَ شأن في نفسها، ويقينٍ بأنّها لم تكن عندها شيئا يُذكر، وهمٍ تزداد وطأة أثره في نفسه إذا ما علمنا أنّ الطّوق، - وإن كان يُتّخذ للزّينة - هو من وجه آخر علامةٌ على الرّغبة في الإحاطة بالشيء وعلى القصد إلى الاختصاص به أو امتلاكه وإذا علمنا أيضا أنّ الياسمين، كعدد غير قليل من الزّهور، رمزُ الشباب والرّبيع، ورمزُ تغلّب الحياة على الموت ورمزُ فرحة الحياة كما هو رمزُ الرّغبة الحسيّة، أدركنا بعض ما في النصّ من المسافة الفاصلة بين مبتداه ومنتهاه، بين تواصل يبدو تامّا في الأسطر الثّلاثة الأولى :

شكـرا
لطوق الياسمين
وضحكت لـي،

(ولكنّه تواصل مشوب بالظنّ) وبين قطيعة تبدو بلا رجعة، إثر يقين قلب ضحكة قبول الهديّة قهقهة استخفاف من وهم هو "لا شيء".

أمّا النصّ، وقد ذكرنا أنّ دَعامتَه عدد من اللّوحات المتولّدِ بعضُها من بعض، على الاتّصال والانفصال فإنّه قد صيغ في زمن الماضي على لسان المتكلّم المفرد، ومعنى هذا أنّه يقوم على تذكّر أحداث يفصل بين زمن وقوعها وزمن كتابتها فاصل رُبّما كان من العسير تحديد مداه باستثناء الإشارة الواردة في السّطر 31 (هذا المساء) وهي إشارة قد نفهم منها أنّ النصّ كتبه الرّاوي في مساء الحادثة نفسه، والحقيقة أنّ تحديد هذا المدى أمرٌ ثانويّ ذلك أنّ الأهم - في تقديرنا - هو ما ينتج عن استخدام ضمير المتكلّم وعن صيغة الماضي من نتائج تهدينا إلى بعض معاني النصّ

ودلالاته : فالنصّ، نتيجة ذينك الميسمسن، يغدو قائما على التذكّر من جهة، مصطبغا بالذاتية من جهة ثانية، أساسه وجداني من جهة ثالثة.

أمّا التذكّر فهو ضرب من إلحاحِ الذّاكرة وتركيزِها على حدثٍ ما، لما له من أثر في النّفس، سلبًا أو إيجابا، وإذا التذكّر هنا ضرب من الاجترار، اجترارِ خيبةٍ نشأتْ من المباعدة بين الوهم واليقين، أو هي خيبة نشأت في نفس رجل لم يتهيأ بعد لقبولها بسبب ما في فكره من الأنساق وما في خاطره من بنية ذهنية تتّصل بصورة المرأةِ ومنزلتها من الوجود، وإذا التذكّر وسيلة إلى تعميق ما كان يحسّ به من انكسار، وإفضاءً به إلى القارئ يتّخذه شاهدا أو نصيرا، وهو على كلّ حال شريكٌ له في التّجربة وذلك من خلال صياغة النصّ في ضمير المتكلّم، إذ أنّ تلك الصياغة تقلب كلّ قارئ راويا للحدث، وتوهمه بأنّه قد وقع له هو، وتبعث فيه تيّارا من التماهي فيكتسب النصّ بذلك مزيدا من التّصديق ويوغل في مشاكلة الواقع، ويختلط في النصّ ما هو ذاتي بما هو موضوعي، إذ ليس في النصّ من صوت سوى صوت الرّاوي المتكلّم المفرد، وينقلب الايهام حقيقة وتعظم نسبة التّصديق في العقد القائم بين الرّاوي والقارئ، حتّى ينقلب الذّاتيّ موضوعيّا لا موضوعيّ سواه، وينشأ من ذلك كلّه اكتسابُ النصّ بعدا مطلقا يتجاوز حدود ذات الشّاعر ووجدانه، بسبب ما أشرنا إليه من تماهي القارئ بالرّاوي، وبسبب اللّغة التي استخدمها الشّاعر، وهي لغة يسيرة المأخذ، قريبة من الخطاب اليومي، قليلة المجاز واضحة الصّور ممّا يبعث في وهم القارئ أنّه قادر على مثلها وأنّ التّجربة تجربته وأنّ ما قيل هو ما ينبغي أن يُقال، وإذا النصّ قائم على ضرب من المفارقة، خاصّة إذا ما ربطنا ذلك بثنائية الحضور والغياب، ورأينا أنّ الطّرف الحاضر، خالقَ الحدث والحديث هو الرّجل (على ما دأبنا عليه في السّنّة الشعرية العربية، في الغزل) وأنّ الغائبة هي المرأة، وهي ثنائية تنقلب منزلة طرفيها إذا اعتبرنا ثنائية الفعل والعجز، فالطّرف الحاضر فاعل في الظّاهر، يُهدي الطّوق بنيّةِ التّطويق

فتفلت هي من طوقه إلى ركن ركين تتعطّر وتتغنّى وتلبسُ وترقصُ، وتدوسُ طوقه، بل وتردّ إليه الوعيَ بعد أن طوّح به الوهم، وتسعفه ببرد اليقين من لفح الشكّ. فإذا الطّرف الحاضر الفاعلُ في الظّاهرمفعول به على الحقيقة وإذا الغائبةُ هي الفاعل في عمق النّص وهي الباعثة على خلقه وإنشائه بل إنّها هي التي أنشأت هذا الجانب الوجداني في النصّ وشحنته بذلك الأسى الذي انقلبت به أيام الرّاوي حزينة حزنا فاض من نفسه فعمّ ما حوله، فصار اللّحن الذي كانت تدندنه حزينا، وصار لون ثوبها هي حزينا، وغدا الحزن ترجيعا في النصّ متواترا، ولعلّه يبلغ مداه الأقصى في صورة الطّوق وقد آل به الأمر إلى ما يذكّرنا بالمؤودة وقد كُتم أنينها.

وإذا ما واصلنا النّظر في االنصّ على أساس ما بدا لنا فيه من ثنائيات وخاصّة ثنائيّة الاتّصال والانفصال، وهي ثنائية بدت لنا متردّدة في النصّ، متحكّمة في بنائه ومداليله إلى حدّ كبير، رأينا أنّه يفتتح بما يوحي بالاتّصال : هديّةٌ فشكرٌ ورضًى يتجلّى في الضّحك ولكنّه اتّصال سرعان ما تشوبه شائبه الظنّ (ولعلّ الظنّ ناشئ من الضّحك نفسه : أهو ضحكٌ له كما قال أم هو ضحك عليه) ممّا ينذر بالانفصال الباتّ آخر النصّ : فالاتّصال، إثر إهدائه إيّاها طوق الياسمين، ناتج عَن استخدامه سَنَنًا مرجعيّا يبدو معروفا لديها كما هو معروف لديه، وإن كان سَنَنًا طارئا على ثقافتنا - وأساس هذا السّنَن "لغة الزّهور"، وهي لغة خفيّة نشأت - أوّل ما نشأت - في أوساط البرجوازية الألمانية أثناء القرن التّاسع عشر، وانتشرت في فرنسا وإيطاليا وغيرها من بلدان أروبا، وصار النّاس يستخدمونها لإبلاغ رسائل حميمة، لما تواضعوا عليه بشأنها من رموزٍ صارت كالسنن يقصده الباعث ويدركه المتلقّي، خاصّة بعد أن ألّف GESMANN سنة 1899 كتابا هو كالدّليل إلى تلك اللّغة، فازداد أمرها انتشارًا واستقرّت دلالة رموزها، وصار معروفا لديهم أنّ إهداء زهور بيضاء (كالياسمين) يعني الأمل في دوام العِشرة، وتمنّى دوام الشباب

والنّور (ولعلّ صورة الطّوق ممّا يؤكّد هذا التعلّق بذلك الأمل وتطويقه خوف الانحلال والتّلاشي) ولكن سرعان ما تُخالط هذا الاتصال بدايةُ انفصالٍ من خلالِ : "ظننت أنّكِ تعرفين" والظنّ شرخ في اليقين وإيذان ببداية انفصال يستفحل أمرُه من خلال : جلستِ في ركن ركين، أوّل الأمر، ثمّ من خلال انصراف المرأة إلى شؤونها انصرافا ينسينا حضورَه إلى حين : فهي تسرّح شعرها وتتعطّر بل وتنطلق مدندنة بأغنية هي علامة لا شكّ فيها على تمام الانفصال، وعلى انصرافها عنه وانشغالها بغير ما هو منشغل به كما لو أنّها أحاطت نفسها بما يشبه الصدَفَة التي تعزلها عمّا حولها وهي إلى ذلك صدفةٌ "فرنسيّة" أجنبيّة، يزداد بها الانفصال ويشتدٌّ أثر الانطواء، فعراه الحزن، وقد انبعثت من تلك الأغنية، فعمِل على الانعتاق من أسره، فراح يقابل انصرافها عنه بالغوص في التّخييل الحُلمي والاستيهام (Fantasme) فيأخذه إلى قدميها فإذا هما عنده جدولان من الحنين، بما في الجدول من الدّلالة على الحياة النّاشئة من الماء، وبما في الحنين من الدّلالة على ما يتوق إليه منها أو على الرّغبة في العبور إلى الضّفافِ، ضفافِ الحسّ وقد فرش الطّريق إليها بالياسمين.

غير أنّ اللّوحة الموالية تعيد النصّ إلى مرحلة ثانية من الاتّصال، وهو اتّصال يبدو في طلبها منه أن يختار لها ما تلبس، وفي الأخذ باختياره بعد تردّد، بل وخاصّة في ربطها طوق الياسمين، فَوقَر في نفسه عندئذ، أنّه رَبَطها إليه بما لا ينفصم من العُرى، إلاّ أنّ ذلك الاتّصال سرعان ما يلفّه الوهم، فيلحّ عليه الظنّ ثانية فيتصدّع ما تبادر إلى نفسه أوّل أمره، بل ويفضي به ذلك الظنّ إلى يقين يدركه في ما ينشأ من أطوار القصّة بعدئذ، ولا يقين إلاّ الانفصال، وهو انفصال نشأ من مشاهدته إيّاها ترقص في حانة مع جمع من المعجبين، دون أن توليه ما كان يرجو من العناية أو ما كان يتوقّع من نتيجة ما زرع، فجلا عنه ذلك كلّ شكّ ومحا من نفسه كلّ أمل وهل يعدِلُ العيانَ شيء في مثل هذه الأوضاع، فازدادت وطْأة الإحساس بالخيبة ثقلا على نفسه، فازداد بعدًا عنها وانفصالا وقد

أدرك خيبته المزدوجة : بعدها عنه وزينتها لغيره، لذلك "الفارس الأمين الجميل" رغم أنّه هو الذي اختار لها ذلك الثّوب المجانس زينتها.

ولعلّ في هذا بعض ما يفسّر استخدام فعل "لمح" تجسيدا للمسافة التي صارت تفصله عنها على الحقيقة، ثمّ استخدام صورة الجثّة البيضاء (بما للبياض من المعاني المتّصلة بالأمل والحياة المتجدّدة والطّهر والنّور وغير ذلك) وقد كُتِم أنينها بوأدها، تجسيدا لمآلِ طوق الياسمين، ومآلِ ما كان يأمل من صلة تقوم بينه وبينها، صلةٍ لعلّه وجد أنّه لم يكن - آخر الأمر - حقيقا بها، وقد قدّر المسافة التي كانت تفصله عن ذلك الفارس الأمين الجميل، فعرف قدر نفسه فانكفأ يجترّ حزنه ويبث شكواه وهو في ذلك بعيد عن صورة المحبّ كما شاعت في الغزل العربي، صورة من تتخطّفه الفتيات ويتهافتن عليه مثل عمر أو صوةِ من يلقى تجاوبا لدى الحبيبة - أو لا يلقى - فيظلّ مشوّقا إليها، وفي ذلك ما فيه من طرافةٍ في شعر نزار قباني، طرافةٍ تجعل شعره متّصلا بالسنّة الشّعرية الغزلية، منفصلا عنها في آن واحدٍ، فهو متّصل بها من جهة أنّ موضوع شعره وهو المرأة وعلاقة الرّجل بها، وهذا ما يجعل شعره بعثا لغرض الغزل بعد أن فتر زمنَ الرومنطيقيين، وهو منفصل عن تلك السنّة من جهة أنّ شاعرنا وَجّه شعره وجهة العناية بما سمّاه هو "الشّؤون الصّغيرة" فجعلها ركائز نصوصه الشّعريّة واعتنى من خلالها بالعاديّ و"اليوميّ" واتّخذه مادّة لشعره، وقد شحنه بطاقةٍ وجدانيّة وصاغه في لغة تجعل الشّعر، على حدّ عبارته «همس الانسان للانسان»، لغةٍ تكون جميع الكلمات فيها صالحة للشّعر، إذا كان الشّاعر "ساحرا" قادرا على أن «يحوّل النّحاس إلى ذهب، ويقلب التّراب إلى ضوء ويحوّل الحجارة إلى قصور كقصور ألف ليلة وليلة» [3].

ولعلّ هذا النصّ دليل على ما استنّ نزار قباني من سنّةٍ في الشّعر، هي لا شكّ وريثة المنجز الرومنطيقي في باب الهمس كما سمّاه محمّد

---

(3) نزار قباني : الشّعر قنديل اخضر، ص 43.

مندور في كتابه "في الميزان الجديد" من جهة وفي باب اعتبار جميع ألفاظ اللّغة صالحة للشّعر من جهة ثانية، ولكن اتّصالها بالمنجز الرومنطيقي في الشّعر العربي لا يحجب عنّا انفصالها عنه من حيث أغراض الشّعر ومن حيث أشكاله العروضية ومكوّناته التّصويريّة.

غير أنّ هذا النصّ المنشور سنة 1956، يلفت النّظر من ناحية أخرى إلى أمرٍ على علاقة بما تحدّثنا عنه من ثنائيّة الاتّصال والانفصال : فقد ذكرنا أنّ الشّكر على الهديّة وقبولها بالرّضى دليل على أنّ الطّرفين يعرفان السنن المرجعيّ المتّصل بلغة الزّهور، ولكن ينبغي ألاّ نغفل عن الإشارة إلى أنّ معرفة ذلك السنن المرجعيّ تومئ إلى انتماء اجتماعي محدّد، عمل الشّاعر على إخفائه من خلال تغييب اسم المرأة، وعدم الاحتفال بما يشير إشارة صريحة إلى منزلتها الاجتماعية، ولعلّه يرمي من وراء ذلك إلى أن يوقع في ظنّ القارئ أنّها علامة على النّساء كافّة، إلاّ أنّه زرع في نصّه من المؤشّرات ما لا يُضلّنا عن السّبيل إلى خصوصياتها، رغم ما لفّها به من إبهام وما قد يكون قصده من إيهام، ولعلّنا لا نعدو الصّواب إن ذهبنا إلى أنّ ثنائيّة الاتّصال والانفصال في النّصّ على علاقة وطيدة بصورة المرأة فيه وبصورة الرّجل أيضا.

أمّا المرأة فتبدو متحرّرة، تقتبل "رجلا" لا شكّ في أنّه ليس من محارمها، إذ أنّه أهدى إليها "طوق ياسمين" يرجو به توطيد صلة أو يرجو وصالا، وهي لا تجد حرجا في تسريح شعرها ولا في التّعطّر بحضرته، تدندن لحنا فرنسيّ الرّنين وتنتعل حفّا موشّى بأربطة فضية (مقصّبا) وتمتلك "دولاب ملابس" وتعمد إلى التّطرية وارتداء ثوب مكشوف الكتفين وتتحلّى بطوق الياسمين وتتردّد على الحانة فتراقص عددا من المعجبين مجاملة، وتخصّ أحدهم، وهو "الفارس الأمين" "الجميل" بعناية زائدة، وأمّا الرّجل فإنّه لا يرى بأسا في ما تأتيه من تطرية وزينة وغناء وما تلبسه من ثوب، بل ويُسَرُّ حين تربط طوق الياسمين، ولعلّه كان ينظر إلى ذلك كلّه بعين الرّضى والاستحسان، إلاّ أنّ موقفه يتغيّر

بالكلّية حينما علم أنّ ذلك كلّه كان "للسوى"، وأنّه لاحظ له منه إلاّ متعة النّظر، حتّى أنه ليس من المبالغة نقول إنّ هذا ممّا يبعث في نفس القارئ الاعتقادَ بأنّ منشأ النصّ في الصيغة التي ورد عليها، إنّما يكمن في ما خلّفته تلك الحادثة من شعور بالإحباط أو الخيبة لدى الرّاوي نتيجة إحساسه بأنّ فحولته كما استقرّت في بنيته الذّهنيّة قد خُضدت شوكتها، ونتيجة إحساسه بأنّ منزلته من المرأة قد تزعزعت أركانُها وأسسُها وانفصم بذلك ما كان في وجوده من تلاؤم بين البنية الجنسية السائدة ووضع المرأة في المجتمع، وانخرم ما كان في ذلك التّلاؤم من تكامل وتوازن نتيجة تحوّلات على غاية من التّعقيد والتّشعّب، تحوّلات شملت جميع مقوّمات الحياة، سياسيّا واقتصاديّا وثقافيّا، وأحلّت المرأة منزلة ما كانت لها من قبل هي المنزلة التي عَمِل رجال النّهضة على أن تكون لها، منزلة "المرأة الجديدة" المتحرّرة من قيود كبّلتها قرونا فمنعتها من أن تكون عنصرا فاعلا في المجتمع. فالمرأة التي يتحدّث عنها نزار قبّاني في هذا النصّ هي المرأة التي تحقّقت فيها مقاصد رجال النّهضة، فلم تعد قضيّة السفور لديها قضيّة، وقضيّة التّعلّم قضيّة (فهي امرأة تدندن بلحن فرنسيّ الرّنين)وهي امرأةتبدو منسجمة وخصائص المجتمع المنشود وفق تصوّرهم المستوحى من الغرب والحضارة الغربية خصوصا، ولكن، أليس الإحساسُ بالإحباط الذي أقام عليه الرّاوي هذا النصّ دليلا على الحدود التي وقفت عندها مقاصد رجال النّهضة في دعوتهم إلى تحرير المرأة، إذ غلبت على دعوتهم الاعتبارات الاجتماعية بوجه خاصّ، ونظروا إلى المرأة من حيث هي طاقة مكبوتة ينبغي إطلاقها لتضطلع بدورٍ ثقافي معنوي (يتمثّل في حسن تربية النّاشئة نتيجة ما تتلقّاه من تعليم) وتضطلعَ بدور مادّي يتحقّق من خروجها إلى العمل والإسهام في تنمية موارد الأسرة والمجتمع.

أليست المرأة التي يتحدّث الشّاعر عنها في هذا النصّ هي تلك التي تثير من القضايا ما لم يخامر - على ما نرجّحُ - أذهان رجال

النّهضة في ذلك الظّرف التّاريخي الدّقيق، وهي قضايا ناشئة من ذلك التحوّل الهيكلي الجوهري النّاتج عن دعوتهم إلى تحرير المرأة، كقضيّة حرّيتها في أن تتصرّف في جسدها على ما تهوى، وقضيّة إثبات ذاتها، أو قضيّة حرّيتها - بوجه عام - وما يتّصل بذلك من معاناة مشاكل الوجود والكينونة، كالرّجل، سواء بسواء ؟

ولكن، هل أثار نزار قبّاني هذه القضايا في نصّه هذا أوْ في سائر نصوصه ؟ لعلّه يصعب أن نجيب بالايجاب، ذلك أنّه ظلّ دوما في سياق رؤية ذكوريّة أبويّة، قلّ أن تتجاوز مشاكل المرأة فيها مشاكلَ جسدها والعناية به ومشاكل زينتها ولباسها، وهي رؤية قلّ أن تعتبر المرأة كيانا إنسانيا قائم الذّات لا مجرّد جسد قيمته الكبرى فيما ينطوي عليه من أسرار، وهي رؤية جعلت النّساء جميعا ينتمين إلى الطّبقة الميسورة دون سواها، فإذا ما عرتها أزمة أو انتابها همٌّ فإنّما هي أزمة تلك المرأة الميسورة دون سواها، أو هو همٌّ تلك المرأة د،ون سواها، أي إنّما هي أزمة تلك الطّبقة وهمّها أيضا.

ولعلّ ما يزيدنا تأكّدا ممّا ذهبنا إليه أنّ دعامة هذا النصّ الأولى إنّما هي الرّجل، فهو المتحدّث، وهو الحاضر وهو الواصف، وهو المعلّق وهو الكلّ في الكلّ أمّا هي، فهي الغائبة الصّامتة الحسناء المتزيّنة لتنال إعجاب الرّجل، وحينما تصرّفت تصرّف الكائن الإنساني الواعي بما يرغب فيه ويُرضي ميوله، دوّخت الرّاويَ المفاجأةُ وأحزنت قلبه وأقضّت مضجعه، حتّى أنّه ليمكننا أن نقول إنّ قضيّة الرّاوي في هذا النصّ هي قضيّة فحل نوى وما نزا.

ألا يحقّ أن نقول - آخر الأمر - إنّ القضيّة الأعمّ ربّما تمثّلت في أنّ الروّاد دعوا إلى تحرير المرأة وعملوا على تحقيق دعوتم حتّى يحدث في المجتمع العربي - من هذه الناحية - تحوّل جوهريّ هيكليّ، ولكن الرّجل ظلّ منسيّا، وظلّ مكبّلا بالرّؤية التّقليديّة الأبويّة الذكوريّة يكاد لا

يبرحها، فإذا ما قبل ـ على مضض في الغالب ـ وضع المرأة الجديدة، فإنّما يقبله لغاية نفعيّة محدودة قلّ أن يتجاوزها وما الإحساس بالخيبة والإحباط الذي دار عليه هذا النصّ فأبقى الرّجل في حالة من "الفقد" إلاّ على ما ذهبنا إليه، ولعلّه ليس من المبالغة إن قلنا أيضا أنّ نزار قبّاني قد اضطلع بدور كبير في تأبيد هذه الرّؤية فجعلها القطب الذي يدور عليه أغلب شعره، وجعل قضيّة الرّجل الأولى ما سمّاه هو بـ "معركة الضفائر" فاعتبر أنّها "المعركة الوحيدة التي يطيب له أن يموت على أرضها، والمعركةُ الوحيدة التي تكون فيها نكهة الهزيمة أحلى من نكهة النّصر" (4).

أليس هذ النصّ صورةً من نكهة الهزيمة موقعة على رويّ النّون السّاكنة المسبوقة بكسرة طويلة، وهو رويّ يجعل النصّ وكأنّما هو بين الأنين والحنين والرّنين ؟ أليس هو صورة هزيمة رجلٍ تضخّم الإحساس بها في نفسه حتّى جعلها تطغى على ما حولها من هزائم أبعدَ مدًى، وأعظم قدرًا وأوقع أثرًا ؟

أليست هذه المعاني الشّعريّة التي أقام عليها نزار قبّاني معظم شعره دليلا على تواصل تلك الرّؤية التّقليديّة القائمة على الفصل بين الرّجل والمرأة وعلى العناية بقضايا المرأة وكأنّها هي القُضايا الحقيقيّة، دون إدراجها في سياق أعمّ ؟

محمّد قوبعة

---

(4) الشّعر قنديل اخضر، ص 173.

في "التّعليق" و "السّماع"
أو مراسم تعليم الدّين عند النّصيريّة

المنصف بن عبد الجليل

في سنة 1900 ألّف ر. دوسو (René Dussaud) كتابا عن النّصيريّة [1] مهمّا ضمّنه فصلا وسمه بتعليم الدّين (L'initiation) [2]. واجتهد في إبراز ثلاثة أغراض : أهميّة نقل العلم داخل فرقة لم يسمح لها المجتمع السنّي ولا الشّيعي الإمامي بنشر عقيدتها ؛ كيفية نقل العلم من الشيخ إلى المريد والمراسم المقرّرة في ذلك ؛ نوع العقائد التي يعلمها المبتدئ والمدّة الواجبة لذلك. والطّريف في مقال ر. دوسو أنّه استخلص فائدة جمّة من أربعة مصادر : أوّلها، اطّلاعه على ما كان يجري بين الحيدرية، إحدى الفرق النّصيرية، من مراسم التّعليق. والثّاني، ما جاء في الباكورة السليمانية في الغرض نفسه، والمعلوم أنّ سليمان الأذني صاحب الباكورة هو من الشمالية أو الشمسية [3]. والثالث، مخطوط لمؤلّف مجهول عنوانه **"شرح الإمام وما يجب عليه"** ويتضمّن في آخره باب **"في معرفة التّعليق"** وآخر في **"ما يجب في معرفة السّماع"** [4]. والرّابع، ما ذكره

(1) René Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, Paris. 1900.

(2) نفسه، 104 ـ 119.

(3) تقول الفرقة بأنّ عليّا في الشّمس.

(4) مخطوط باريس. عربي 1450/أ ـ 168/أ.

دي ساسي (De Sacy) عن تعليم الدّين الدّرزي أخذا عن المقريزي والنّويري [5]. ولئن قصد ر. دوسو إلى التّعريف الشامل بمراسم تعليم الدّيانة النّصيرية من خلال المقارنة بين هذه المصادر الأولى، ولئن استشهد بفقرات مطوّلة من المخطوطة التي ذكرناها فإنّ تلك الفقرات التي اقتطعها هي دون تحقيق الشّمول في التّعريف بـ"التّعليق" و"السّماع" من الشيخ ؛ ثمّ إنّه لم يهتم بالعلاقة بين التّعليم والنّكاح اهتماما أساسيا. لهذا ارتأينا أن نخصّص مقالنا لهذين الغرضين : أن نشرح ما بين تعليم الدّين السري للمريد النّصيري والنّكاح من علاقة ؛ وأن نحقّق المخطوطة المذكورة بتمام فقراتها إتماما للبيان. ورأينا أن نقدّم للغرضين بعرض وجيز لمراسم التّعليم حرصا على شمول الفائدة.

1. في " التّعليق " ومراسمه :

يعني "التّعليق" أن يلحق الفتى النّصيريّ بالشيخ العالم طلبا لمعرفة أسرار العقيدة. ويتمّ ذلك في اجتماع يشهده جمهور من النّاس ينتمون إلى هذه الفرقة. وليس "التّعليق" مصطلحا نصيريّا كما قد يبدو، وإنّما هو عبارة تطلقها ـ حسب الغزالي ـ الباطنيّة على إحدى الدّرجات التّسع التي يجب على الدّاعي مراعاتها في استدراج المتعلّمين وإدخالهم في العقيدة السّريّة ؛ وتلك الدّرجات التّسع هي : "الزرق والتفرّس، ثمّ التّأنيس، ثمّ التّشكيك، ثمّ التّعليق، ثمّ الرّبط، ثمّ التّدليس، ثمّ التّلبيس، ثمّ الخلع، ثمّ السّلخ" [6]. ويعني التّعليق في هذا المقام الباطني "أن يطوي [الدّاعي] عنه [المتعلّم] جوانب هذه الشّكوك إذا هو استكشفه عنها، ولا ينفّس عنه أصلا، بل يتركه معلّقا ويهوّل الأمر عليه ويعظّمه في نفسه ويقول له : لا

---

(5) Silvestre de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris, 1838, t. 1 p. L XXXIV-CLXIII.

(6) الغزالي، فضائح الباطنيّة، تحقيق عبد الرّحمن بدوي، الكويت. [د. ت.] ص 21. أمّا شرحها فقد ورد في صص. 23 ـ 32.

تعجل، فإنّ الدّين أجلّ من أن يعبث به، أو-أن يوضع في غير موضعه ويكشف لغير أهله، هيهات، هيهات" [7].

ولئن بدا شيءمن هذا الذي ذكره الغزالي في التّعليق النّصيري كما سيتّضح في البابين اللّذين نعتزم تحقيقها فإنّ النّصيريّة قصدت بالتّعليق إلحاق الفتى المقبل على تعلّم الدّيانة بالمعلّم المؤهّل لذلك؛ واشترطت لذلك شروطا منها أن يكون المريد ذكرا لأنّ المرأة لا تشرّك في أمر الدّين عند الفرقة ولا تطلع على شيء من العقيدة. والثّاني أن يكون المريد إبنا لأب وأم نصيريّين. والثّالث أن يكون الفتى قد بلغ الخامسة عشرة أو الثّامنة عشرة أو العشرين من عمره [8]. والرّابع أن تشهد له جماعة من عدول القوم بالنّباهة. والخامس ألاّ يعلّم أب ابنه. والسّادس ألاّ ينقطع عن الشّيخ الذي قبله إلى غيره إلاّ إذا انتقل إلى مكان آخر وعجز المريد عن المسير إليه "فلإمام تلك المدينة أن ينقله إلى من يختاره" [9]. أمّا إذا مات الشّيخ المعلّم فعلى المريدأن يعيد التّعليق من جديد. وللشّيخ وحده أن يفسخ التّعليق لأنّ الشّيخ بمنزلة البعل والمريد بمثابة الزّوجة ولا يحقّ للزّوجة أن تطلّق، وإنّما الطّلاق بيد الزّوج [10]. والسّابع أنّ المدّة تتراوح بين ستّة أشهر وهي أقصرها، وتسعة وهي أوسطها، وأربع سنين وهي أكثرها، والسّبب أنّ وقوع العلم هو بمثابة وقوع النّطفة وتربيّة الجنين وما وراء ذلك من الرّضاعة بعد الولادة [11]. والشّرط الثّامن أن يلتزم المريد بألاّ يكشف شيئا من سرّ الدّيانة وإلاّ

---

(7) نفسه، 26.

(8) ترى ذلك الحيدريّة حسب ر. دسّو. راجع المرجع المذكور؛ 106. وترى الشّماليّة سنّ الثّامنة عشرة أو العشرين. راجع الباكورة السّليمانيّة بيروت. 1863. 2.

(9) في معرفة التّعليق. ضمن "شرح الامام وما يجب عليه". مخطوط باريس عربي. 1450؛ ورقة 160/أ.

(10) راجع تفسه؛ 160/ب.

(11) راجع نفسه، 159/أ- ب؛ 160/أ.

استحقّ القتل [12].

ولكن هذه الشّروط تمثّل في بعضها جزءا من المراسم الاحتفاليّة التي تلتزم بها النّصيريّة بمناسبة التّعليق من ناحية مثلما تمثّل في بعضها الآخر تصوّرا للعلم الذي يحرصون على حفظه بالتّعاقب بين الأجيال. ويجدر التّنبيه إلى أمرين يفسّران - وإن جزئيّا - تلك الشّروط والصّبغة الاحتفاليّة الطّقسيّة الخاصّة : أوّلهما أنّ العقيدة النّصيريّة ليست تبشيريّة لذلك كان الحرص على التّكتّم شديدا لاسيما أنّ محيط الفرقة معاد لها، وما فتوى ابن تيميّة (ت. 728 هـ / 1328 م.) مثلا إلاّ شاهد على حدّة المعاداة لأصحاب هذه العقيدة [13]. والأمر الثّاني أنّ المريد قد يبلغ أعلى المراتب العلميّة - الدّينيّة ويكتسب بذلك من الوجاهة الاجتماعيّة ما يمنحه امتيازات مادّيّة هامّة بين أهله. لهذا السّبب بالذّات وجب أن يكون تعليم أسرار الدّيانة أمرا رسميّا يشترك فيه علماء الفرقة ويشهد عليه عدول النّاس ويكفلونه في آن. وبذلك تترسّخ المؤسّسة الدّينيّة الخاصّة ويثبت سلطان العالم على العامّة.

تتمثّل مراسم التّعليم في ثلاث درجات تتحقّق في ثلاثة اجتماعات مشهودة تنظّم غاية التّنظيم.

- يجري في الاجتماع الأوّل ما يسمّى بـ"التّعليق". وكيفيّة ذلك أنّ الواحد من النّصيريّين إذا أراد أن يدفع بابنه إلى تعلّم أسرار الدّيانة اختار له ثقة من النّاس لن يقبل تعليم الابن حتّى يقف على استعداده ونباهته ويضمن ألاّ يكشف الغلام سرّ ما يعطى، ويجري ذلك كلّه بحضور شيخ عالم واثنين أو ثلاثة ممّن يكفلون صدق الغلام [14]. فإذا تمّ ذلك عيّن يوم

---

(12) جاء في الباكورة "...فقال : إذا باح بهذا السّرّ اتأتونني (في الأصل أتأتوني) به لكي نقطّعه تقطيعا، ونشرب من دمه ؟ فقالوا : نعم. ص 5.

(13) راجع : Guyard, Le Fetwa d'Ibn Taymiyya sur les Nosairis, in Journal Asiatique 6ème série xviii 1871, pp. 158 - 198.

(14) راجع، دوسّو، المرجع المذكور، 106.

يحضره جمهور من النّاس يتصدّرهم الشّيخ الملقّب بالإمام، والمعلّم. ويؤتى بالفتى ويطلب منه الإمام أن يضع أحذيّة الحاضرين على رأسه تعبيرا عن الطّاعة. ويضع الغلام على رأسه حذاء معلّمه قبولا ورضى وخضوعا. ثمّ يأخذه النّقيب إلى سيّده فيقبّل يديه ورجليه والأرض بين يديه. ثمّ يوقف بطرف المجلس، ويتناول الإمام قدحا من الخمر فيشربه ويناول الغلام قدحا آخر فيشربه وتشرب الجماعة. ويحضر ما تيسّر من البخور والطّيب. ويقيّد التّاريخ والوقت حفظا لمدّة التّعليم. ويسمّى المعلّم من ذلك الوقت **"العمّ السيّد"**. وفي هذا الاجتماع يشهد الحاضرون على التزام السيّد بكشف أسرار الدّيانة وعلى الغلام بالطّاعة والخضوع. ويلقى إلى الغلام عبارة **"بسرّ عين ميم سين"** دون كشف معناها. ويذكر سليمان الأذني أنّ الجمعيّة التي يحصل فيها التّعليق تسمّى عند النّصيريّة المشورة [15]. فالتّعليق إذن هو الشّهادة على عقد تامّ صحيح بين السيّد المعلّم كاشف السرّ والمريد. لذلك سمّوه "نكاح السّماع" [16].

- يجري الاجتماع الثّاني بعد أربعين يوما من التّعليق وتعقد فيه الجمعيّة الثّانيّة التي يسمّونها "جمعيّة المليك" [17]. وفيه يحضر جمهور آخر ويناول السيّد المريد قدحا من الخمر، ويكشف له سرّ ع م س وتعني العين **علي** والميم **محمّد** والسّين **سلمان**. ويكلّف كذلك بأن يتلو **سرّ عمس** كلّ يوم خمسمائة مرّة. ويوصى الغلام بالكتمان. وفي هذا اليوم تذبح الذّبائح ويحتفل بالمناسبة احتفالا كبيرا.

- وينظّم الاجتماع الثّالث بعد ستّة أو تسعة أشهر. ويرتّب لذلك مجلس يتوسّطه الإمام. وبعد أن يوقف المريد بعيدا عن الجماعة ينهض

---

(15) الباكور السّليمانيّة، 3.

(16) في معرفة التّعليق، 157 / ا.

(17) الباكورة، 3.

من الجمهور وكيل على يمينه النّقيب وهو الشّيخ الذي أباح التّعليم وضمن الغلام قبل التّعليق، وعلى شماله النّجيب، ويستقبلون الإمام وفي أيديهم أقداح خمر، مترنّمين بالتّرنيمة الثّالثة للحسين بن حمدان الخصيبي (ت. 346 هـ / 957 م ؟) وهي : [الخفيف]

كُلّمَا [18] نَابَنِي مِنَ الدَّهْرِ خَطْبٌ صِحْتُ يَا جَعْفَرُ إِلهُ الأنَامِ
أَنْتَ رَبّي وَخَالِقِي وَمَلِيكِي وَأَنْتَ ذُو الكِبْرِيَا وَلِيُّ النِّعَامِ
وَأَنْتَ فَوْقَ السَّمَا عَلَى العَرْشِ تَعْلُو وَأَنْتَ فِي الأرْضِ حَاضِرٌ فِي الْكَلاَمِ
وَأَنْتَ أَسْمَاؤُكَ الْحُسَيْنُ وَمُوسَى وَعَلِيًّا (كذا) وَأَنْتَ مُحْيِي العِظَامِ[19]

وبعد ذلك يتوجّهون نحو المرشد الثّاني مترنّمين بهذه التّرنيمة : [الوافر]

سَأَلْتُ عَنِ الأكَارِمِ [20] أينَ حَلُّوا بَعْضُ النَّاسِ دَلُّونِي عَلَيْكَا
بِحَقّ مُحَمَّدٍ مَعَ آل بَيْتِهِ ارْحَمْ مَنْ أَتَى يُقَبِّلُ يَدَيْكَا
قَصَدْتُكَ لاَ تُخَيّبْ فِيكَ ظَنّي نَحْنُ الْيَوْمَ مَحْسُوبُونَ [21] عَلَيْكَا [22]

ثمّ يضعون أيديهم على رأس المرشد الثّاني ويجلسون فينهض هو بعد أن يأخذ القدح من الوكيل ويخرّ ساجدا قارئا سورة السّجود النّصيريّة ! ثمّ يرفع رأسه ويقرأ سورة العين ؛ ثمّ يشرب الكأس ويقرأ سورة السّلام. وعند الفراغ من ذلك كلّه يتوجّه إلى الإمام قائلا "نعم نعم نعم يا سيّدي" فيردّ الإمام "ما هي حاجتك ؟" فيقول لي حاجة أريد قضاءها. فيقول له الإمام : "اذهب اقضها". فيدنو من المريد ويطلب منه أن يقبّل يديه ورجليه فيفعل الفتى. ويعود إلى الإمام بالنّداء نفسه، فيردّ

(18) في الأصل كلّ ما، ولا وجه له.
(19) الباكورة، 52.
(20) في الأصل المكارم.
(21) في الأصل. محسوبين، وهو خطأ واضح.
(22) الباكورة، 3 ـ 4.

عليه : "ما مرادك ؟" فيلتفت إلى الفتى ويقول : "هذا الشّخص اسمه فلان وهو قد أتى ليتأدّب أمامك". فيقول الإمام : "ومن دلّه علينا ؟" فيجيب : المعنى القديم والاسم العظيم والباب الكريم". فيجيب الإمام : "ائت به لنراه". عندها يأخذ المرشد بيد الفتى ويذهب به إلى الإمام فيقبّل رجليه ويديه ويسأله الإمام عن حاجته فينهض النّقيب ليلقّنه الجواب فيلتمس أن يعلّم أسرار دينه. فيشترط الإمام مائة كفيل إعظاما للأمر. ثمّ ينزل الشّرط إلى اثني عشر كفيلا إكراما للحاضرين. عندها يقوم المرشد الثّاني ويقبّل أيدي الكافلين وكذلك يفعل المريد ؛ ويتوجّه أهل الكفالة إلى الإمام ملتمسين منه أن يلبّي حاجة الفتى، معلنين ضمانهم لصدقه واستقامته. فإذا تمّ ذلك كلّه وأيقن المريد أنّه مقتول لا محالة إن هو خان الميثاق وأذاع السرّ أدناه الإمام منه واستحلفه وناوله كتاب **"المجموع"** ؛ وهو أقدس الكتب النّصيريّة لاحتوائها السّور الستّ عشرة. وفي هذه المرحلة من الاجتماع يجلس الفتى ويكشف رأسه وتوضع الأيدي عليه ويقرأ عليه سورة الفتح والسّجود والعين. ويشرب الجميع الخمر. وعند رفع الأيدي عن رأسه يأخذه **"عمّ الدّخول"** ليسلّمه إلى المرشد الأوّل ويسقيه قدحا من الخمر ويعلّمه أن يقول : "بسم الله، وسرّ السيّد أبي عبد الله، العارف بمعرفة الله، سرّ تذكاره الصّالح سرّه أسعده الله". وبعدها تنصرف الجماعة ويأخذ السيّد تلميذه إلى بيته، ويبتدئ بتعليمه سورة الشّتائم [23].

يتّضح من هذه الحلقات الثّلاث ظاهرتان جديرتان بالإبراز :

* إضفاء صبغة طقسيّة على العمل بشروط التّعليق والسّماع. وفضلا عن تنظيم الحاضرين وتكليفهم بأدوار متكاملة فإنّ المزاوجة بين تلاوة السّور المقدّسة والتغنّي بترنيمات الشيوخ ممّن جرى شعرهم مجرى "المزامير" كالخصيبي، وشرب الخمرة لأنّها هبة النّور الإلهي، ونشر الطّيب والبخور لمّا يضفي على الحدث صبغة احتفالية ويمنح الحاضرين

---

(23) راجع نفسه، صص 3 ـ 7.

جذوة ونشوة هما إشهاد عفويّ وجماعيّ على الحقيقة الدّينيّة المستعصيّة. وتسمح المناسبة كذلك بتجدّد الميثاق بين الحاضرين وتسمو باللّحظة إلى درجة المجاهدة من أجل استكشاف الحقيقة الربّانيّة. وإلحاحا على تلك المجاهدة توغل طقسيّة الحفل في الإلغاز وتعظيم أسرار العقيدة. ولا يخفى ما في هذا كلّه من تسويد لسلطان المؤسّسة الدّينيّة النّصيريّة كما أسلفنا.

* لئن كان الإلحاح على الكفيل وإشهاد الحاضرين جميعا على المريد تحصّنا على العقيدة من كلّ إذاعة وانكشاف للأعداء فإنّ مشهد التّعليق والسّماع يستبطن الميثاق الذي أخذه اللّه على آدم في الجنّة وذلك جزء من قصّة الخلق. ونحسب أنّ النّصيريّة قد مزجت في هذا المشهد بين العلم والخلق. وكما أنّ الإنسان هو عدم بلا تكليف ولا علم فإنّه بكلمة اللّه وكشف سرّها يخلق ويكون. جاء في المخطوطة التي أثبتناها في القسم الأخير من هذا المقال ما يلي : "وأمّا الطّرح فهو أن يلقي السيّد ما عنده من سرّ اللّه إلى من لا يقبله. وأمّا موت الولد فهو الجحود بعد معرفته التي كانت سبب حياته. ومن عدم الحياة فلا شكّ في موته والأعمى [هو] الذي عميت بصيرته عن قدس المعرفة. فليس الموت موت الأبدان على ما يشاهد بل الموت موت الأنفس إذ الموت والحياة لها لا لغيرها. فحياتها قرارها بقدس المعرفة وموتها جهودها وإنكارها"[24]. فإذا كانت المعرفة سبب الحياة فهمنا إلحاح المخطوطة على أنّ التّعليم نكاح وما مشهد التّعليق والسّماع إلاّ إنجاز مختلف لنكاح الجماع. هنا تطرح القضيّة الثّانيّة التي نريد الاهتمام بها، ومدارها النّكاح والعلم والحياة.

2 ـ في علاقة العلم بالنّكاح :

تتجلّى هذه العلاقة من خلال محورين دار عليهما الحديث في بابي التّعليق وما يجب في معرفة السّماع : أوّلهما، مماثلة

(24) باب معرفة التّعليق، 161 / ب.

التّعليـــق لعقــد النّكلح ؛ والثّـــاني، حـمل المتعلّـم للعلـم كحـمـل المـرأة النّطفـة.

أ ـ في مماثلة التّعليق لعقد النّكاح :

لئن وصفنا التّعليق في الاجتماع الأوّل الذي فصّلنا خبره سابقا فإنّنا لم نشـر إلى تنظيمه على مثـال اجتمـاع النّاس لعقد نكـاح. ويتمثّل الرّكن الأوّل من أركان الاجتماع في التّلميذ المريد وهو بمثابة الزّوجة التي يعتزم البناء بها ويعقد عليها. ويتمثّل الرّكن الثّاني في الزّوج الطّالب للنّكاح والرّاغب في العقد. ويتجلّى الرّكن الثّالث في الجمهور الشّاهد على العقد. ويبدو الرّكن الرّابع في الخطبة التي تشمل فيها تلاوة الآيات المحمولة على النّكاح وسرد الأحاديث النّبويّة الحاضّة عليه، ويتمثّل الرّكن الخامس في السّؤال عن القبول والرّضا إعلانا لصحّة العقد. ويتمثّل الرّكن السّادس في بيان واجبات المريد نحو المعلّم وهي بمثابة واجبات الزّوجة نحو بعلها، وبيان واجبات المعلّم نحو التّلميذ، وهي كذلك بمثابة واجبات الزّوج نحو حليلته. ويتمثّل الرّكن السّابع في تقييد العقد وتاريخه ووقته ضبطا للحقوق. ويتمثّل الرّكن الثّامن في ما يتناول بالمناسبة من الشّرب أيّا كان نوعه. ولئن كان البابان اللّذان نحقّقهما في الفقرة الثّالثة من هذا المقال يغنيان عن إيراد الشّواهد الكثيرة على تلك الأركان فإنّ التّنصيص على دلالة الاجتماع في خطبة الإمام وتأويل حديث النّكاح ـ إن صحّت نسبته إلى النّبيّ ـ لمّا يجدر ذكره في هذ المقام لأنّ فيهما إغناء عن التّفصيل. جاء في خطبة الإمام ممّا ورد في باب "معرفة التّعليق" : "اعلم ـ وفّقك الله ـ وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى علّمه شديد القوى. قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم : "تناكحوا تناسلوا [فإنّي] مباهي بكم الأمم إلى يوم القيامة والدّين". (...). ولم يرد نكاح الجماع، وإنّما هو نكاح السّماع. واعلم أنّ هذه الجماعة إنّما اجتمعوا بسبب عقد نكاحك. وقد قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم : "من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل، ومن بذل نفسا ملك نفسا" ؛ وليس النّاشي بأنفس من قدس المعرفة، ولا لك

نفس أنفس من نفسك وما تشتمل عليه صورتك فإن بذلت ذلك زوّجتك بكريمة مولاي هذا فلان الذي أعني السيّد، وإن أبيت فهذا إليك. فإن وجد منه منع فيأمر بقيامه ويحصل له من الجماعة المتمرئين ما أخرجه من النّفقة فيعاد إليه؛ وإن [أ] طاع فيلزم أداء [في الأصل : يدم] اليمين، ويقول : "زوّجتك بأمر الله ومشيئته متّبعا لسنّة رسوله كريمة مولاي فلان إلى ما استودعه الله لك عنده وهي أمانة مبلغة إلى أمر الله بآيها أبدا إلى أهلها" (25).

إنّ الفرق بين عقد النّكاح العادي وعقد نكاح العلم أنّ الفتى هو الذي يلتمس من الجماعة أن تسأل الشّيخ قبول الفتى والرّضى به مملوكا وولدا (26). وبعد القبول تتمّ مراسم التّعليق بدءا بخطبة الإمام. ومن المهمّ أن نلتفت إلى تداخل الصّفات التي تطلق على الفتى : صفات الولد والمملوك والزّوجة. وهي صفات لا تعني ذواتها بقدر ما هي صفات ترمز إلى الملكيّة الرّوحيّة. ولمّا كانت "الزّوجيّة" والنّكاح أبلغ في التّعبير عن تداخل النّفوس وتمازجها جَرَيًا في العبارة مجرى الوعاء لحمل أسرار العلم واستكشاف الدّيانة. أمّا رمزيّة الولد فتعني - في نظرنا - البنوّة العلميّة أيضا، وتحيل بدورها على سنّة شهيرة في التّراث الإسلامي والإنساني وهو سنّة "العقب العلمي" أي حمل الأجيال للعلم عن الشّيخ أو الإمام بعد طول معاشرة وعميق مصاحبة. وليس من الغريب في شيء أن يقتضي هذا الوضع العلميّ الخاص واجبات، منها الطّاعة التّامّة للشّيخ، ومنها في مراسم النّصيريّة - أن يؤدّي إليه الخمس تأويلا طريفا لآية الصّدقات : "واعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ لله **خمسه** وللرّسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل إن كنتم آمنتم **[165 / ب]** بالله وما أنزلنا. الآية. (الأنفال : 8 / 41). لهذا السّبب منع انتقال الفتى

---

(25) المخطوط، 157/أ - ب.

(26) نفسه.

عن الشّيخ وإن بدت الحجّة مأخوذة من حقوق الزّوجيّة المتمثّلة في أنّ الانتقال طلاق، والطّلاق بيد الرّجال لا بيد النّساء [27]. ولأهميّة ما يدفع إلى الشّيخ حرّم أن يعرض بعض الشّيوخ لبعض المتعلّقين على إخوانهم. وفي هذا التّحريم استحضار لخطبة المؤمن على خطبة أخيه وبيعه على بيعه كما جاء في الحديث المنسوب إلى الرّسول : "نهى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أن يبيع بعضكم على بعض، ولا يخطب الرّجل على خطبة أخيه، حتّى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب" [28]. كذلك لا يجوز أن ينتقل الفتى عن شيخه إلى غيره حتّى يأذن له. وإن حدث انتقال بغير إذن فهو الزّنا بعينه وفسق من شهده [29].

ب ـ حمل الفتى للعلم كحمل المرأة للنّطفة :

إنّ أوّل ما يثير الانتباه أن ماثل الخبر في النصّ النّصيري بين وقوع العلم في نفس المريد ووقوع النّطفة في الأحشاء ؛ ويفصّل أنّ الحمل قد يحدث من السّاعات الأولى من النّكاح وقد يتأخّر وكذلك أمر العلم. يقول : "فالتّعليق مماثل للدّخول بالزّوجة والسّماع. وقدّر ذلك من أهل الظّاهرممّن دخلوا بأزواجهم ولم يكن لهم ولد البتّة مدّة الحمل، [أو] قد يكون بعد زمان طويل، وقد لا يكون البتّة كما ذكرتموه في الظّاهر ؛ ولنا مثله في الباطن، وكثير ممّن تعلّقوا على ساداتهم، ولم يحصل لهم سماع. (...) وكذلك يجري مجرى نور المعرفة وحقيقة الإيمان التي أقرّها الله تعالى في نفس السّيّد المولّد. وهذا في الظّاهر وقوع النّطفة في الرّحم وتربيّة الجنين في الأحشاء، وقد يكون أوّل ليلة يدخل بالزّوجة [أو] قد يكون بغير حين ؛ وكذلك يجري مجرى النّور. وقد يكون أوّل ساعة يتعلّق فيها الولد، وقد يكون بعد حين" [30].

(27) المخطوط، 160 / أ.

(28) البخاري، كتاب النّكاح، 46.

(29) المخطوط، 160 / ب.

(30) المخطوط، 161 / ب.

ويوغل الخبر في المماثلة بين ازدياد العلم ونمو النّطفة حتّى تتّسع مدّة السّماع اتّساع فترة الحمل والرّضاع ؛ فأقصر مدّة كما أسلفنا ستّة أشهر وأوسطها تسعة أشهر وأطولها أربع سنين [31].

تقوم هذه المماثلة بين نكاح العلم ونكاح الجماع على مفهوم الدّين عند النّصريّة. فالعلم هو المعرفة بأسرار الديانة، وهو من أشدّ الأمور على النّفس وأخطرها تأويلا للآية الخامسة من المزمّل (73) : "إنّا سنلقي عليك قولا ثقيلا". ومعناه أنّه بمثابة الوحي الذي خصّ به الله أنبياءه ورسله المقرّبين. والسرّ في خطورة العلم أنّه خلق للنّفس من عدمها. فالحياة هي الإقرار والإيمان والموت هو الجحود والإنكار [32]. في هذه الوظيفة التي ينهض بها العلم يتنزّل النّكاح مرّة أخرى ليتحوّل الأخذ عن الشّيخ حملا منه وخلقا لنفس جديدة بنطفته التي هي سرّ الدّين وكلمة الله الخفيّة.

لعلّ هذا الوصل بين العلم والحياة يتجاوز عقيدة النّصيريّة لأنّه يمكن أن يحيل على قصّة الخلق في تكوين الإنسان. فالله قد خلق آدم وعلّمه الأسماء كلّها وأمره ألاّ يأكل من الشّجرة، فأبى فكان أن اكتشف سوءته وعلم من صاحبته ما علم عن نفسه. والأمر الذي أقدم عليه آدم هو تحدّي أمر الله والتّشبّث بمعرفة لم يقرّرها الله. فكان ذلك التعلّق بالمعرفة والعلم خلقا جديدا لآدم لكنّه خلق بالأكل والنّكاح معا. إنّ أكل التفّاحة تشكّل رمزي لمسألة الشّوق إلى العلم ؛ ونكاح حوّاء خلق مستديم للشّوق إلى المعرفة الإنسانيّة التي لا وجود للفرد المسؤول بدونها. هنا يبدو لنا إطار العلم في عقيدة النّصيريّة مساوقا لأسطورة التّكوين. وفي هذا النّسق ذاته لا نستغرب اكتمال الصّورة باعتبار الأخذ عن الشّيخ نكاحا يتدرّج العلم في نفس الفتى كما تنمو النّطفة في رحم المرأة ولا فرق.

---

(31) نفسه، 158 / ب.

(32) نفسه، 161 / ب.

3 ـ تحقيق المخطوطة النّصيريّة :

يمثّل النّصّ الذي نحقّقه في ما يلي البابين الأخيرين من مخطوطة تنسب إلى النّصيريّة عنوانها كما أسلفنا "شرح الإمام وما يجب عليه"؛ والنّسخة التي اعتمدناها هي النّسخة الوحيدة ـ فيما نعلم ـ المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس تحت عدد عربي. 1450، من الورقة 55 / أ إلى 167 / أ. وقد تولّى نسخها ـ كما يظهر في آخرها ـ حسن منصور أبو ردّة سنة 1211 هـ / 1796 م. أمّا المؤلّف فمجهول.

تطرح المخطوطة مشكلة أساسيّة هي وجاهة اعتبارها من أدبيّات النّصيريّة. وبالفعل توجد أسباب مقنعة قد تلزم بالشّكّ في نسبتها إلى النّصيريّة، وهي ثلاثة بادية.

* لا توجد في القسم الأوّل من المخطوط (55 / أ ـ 158 / أ) عقيدة خاصّة بالنّصيريّة، بل يمكن نسبة هذا النّصّ المطوّل إلى الشّيعة الإثني عشريّة ولا ضير.

* لا أثر في البابين اللّذين نحقّقهما في ما يلي لأيّ أصل من أصول العقيدة النّصيريّة؛ وخاصّة ما يتعلّق بتأليه عليّ. ويجدر في هذا المقام أن نستثني موقف النّصيريّة من الخمرة التي يقدّسونها ويسمّونها "عبد النّور" إيمانا بأنّ عليّا ظهر بها، فمن شرب الخمرةفكمن عانق المعنى وهو عليّ. ويسمّى الخمر عندهم القدّاس (33)؛ كما يجب التّنبيه إلى المماثلة بين الجواب على السّؤال الرّابع والثّمانين من "تعليم الدّين العلوي" وما

(33) جاء في السّؤالين الحادي والثّاني والتّسعين من "تعليم الدّين العلويّ" : ماذا يدعى الخمر المقدّس الذي تشرب (كذا) المؤمنون؟ الجواب: يدعى عبد النّور. لماذا يدعى عبد النّور؟ الجواب: لأنّ الله ظهر به. ولهذا روي عن سيّدنا أبي عبد الله الحسين الخصيبي صاحب الرّأي المصيب إذ كان يحضر بين يديه عبد النّور، كان يأخذ القدح في يمينه وينهل منه ثلاثة ويترنّم قائلا : اللّهمّ إنّ هذا عبدك عبد النّور شخص حلّلته وكرّمته وفضّلته لأوليائك العارفين بك حلالا طلقا (كذا)، وحرّمته على أعدائك الجاحدين المنكرين لك حراما نصّا. اللّهمّ مولاي كما حلّلته لنا ارزقنا به الأمن والأمان والصحّة من الأسقام، وانف عنّا به الهمّ والأحزان:. مخطوطة باريس. عربي 6182. تحقيق أنور ياسين. سلسلة "الأديان السّرّيّة" بيروت. دار "لأجل المعرفة" 1986، ص 92.

جاء في معاملة الطّالب للسيّد، وإن تعلّق السّؤال بمعاملة الإخوان عموما [34].

* لا نجد في النّصوص النّصيريّة الأساسيّة مثل الشّهادة التي وردت في الورقة 166 / أ : "وتشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله، وأشهد أنّ الجنّة حقّ والنّار حقّ والبعث حقّ والميزان حقّ والصّراط حقّ وأنّ السّاعة آتية لا ريب فيها وأنّ اللّه يبعث من في القبور". وهذه صيغة واضحة السنّيّة تذكّر بالدّعاء آخر الصّلاة قبل التّسليم [35].

ورغم ما سبق فإنّنا نجد سببين ظاهرين نرجّح بهما نسبة شرح التّعليق والسّماع إلى النّصيريّة بعينها.

* أوّلهما مناسبة جلّ ما جاء في البابين لما كشفه سليمان الأذني في "الباكورة" باستثناء التّنصيص على قراءة السّوّر النّصيريّة المذكورة في كتاب الفرقة المقدّس الموسوم بـ"كتاب المجموع" [36]، وباستثناء تعليم السرّ النّصيري المتمثّل في "ع. م. س.".

* شهادة ر. دسّو على أنّ الحيدريّة من النّصيريّة قد أخبرته بما يوافق ما جاء في البابين. بقي مشكل ليس من اليسير حلّه، وهو : لمَ لمْ يرد في البابين تمام ما جاء في المؤلّفات النّصيريّة من أصول الاعتقاد وشرح أسرار الديانة للطّالب المريد ؟ لعلّ السّبب هو اهتمام البابين بشرح

---

(34) نفسه، 89. جاء في السّؤال 84 : "ما هي [في الأصل : ما هم] الشّروط الواجب على المؤمن حفظها [في الأصل : حفظهم] عند قبوله سرّ الأسرار؟ الجواب: الأمر الأول الواجب عليه هو أن يفرغ جهده بمحافظة إخوانه (كذا) ومراعاتهم ومداراتهم والمواظبة على تفقّدهم وبرهم وصلاتهم. وجميع ما يرضاه لنفسه يرضاه لهم. ويجعل خمس ماله حلالا مطلقا لهم في كلّ عام. ويقيم الصّلاة في أوقاتها، ويؤدّي الزّكاة إلى أهلها. ويواظب على عمل المفترضات. ويسارع في إقامة الحقوق والواجبات. ويكون لسيّده مجيبا داعيا شاكرا ذاكرا أمينا في جميع ما يقدر عليه ويرضاه، ويتجنّب كلّ ما يكرهه له من البواطن.

(35) راجع بحثنا "الفرقة الهامشيّة في الإسلام". ط 1. تونس 1999. صص 173 ـ 174.

(36) حول هذا الكتاب، راجع نفسه، صص 140 ـ 145.

التّعليق من حيث هو نكاح سماع. ولئن ألمع المخطوط إلى الحصّة الأولى فإنّه اهتمّ خاصّة بما يناسب الحصّة الثّالثة في الباكورة دون تفصيل للعقائد ؛ وكأنّما الغرض من البيان في البابين الإلحاح على الجانب الأخلاقي الذي يجب أن يتحلّى به المريد، وعلى علاقة المريد بالشّيخ تحديدا لها بعلاقة النّكاح، ولا فرق في الحقوق والواجبات.

وقد أشرنا في التّحقيق إلى ما يناسب الصّفحات في المخطوط بالأعداد بين معقّفين [ ]. أمّا الزيادات التي رأينا النّصّ يحتاجها فقد نصصنا عليها بـ [ ]. وأضفنا إلى متن المخطوط أمام كلّ آية عددها والسّورة التي تنتمي إليها ووضعنا ذلك بين قوسين على ما جرت به قواعد التحقيق. وإذا رأينا غير الوجه الظّاهر لعبارة النّصّ أشرنا إلى ذلك في الهامش.

"باب في معرفة التّعليق"

وهو أن يوقف النّقيب بعد إيراد الخطبة والولد عن [157 / أ] يمينه مكشوف الرّأس ويأمره أن يرفع على رأسه مداس سيّده ويختصّ من مداسات الجماعة على مداس الإمام، ثمّ يأمره أن يسأل الجماعة وهو يقول : أسألكم يا جماعة بالوجه الذي تسألون اللّه به لأنّه وجه الكمال أن تسألوا [37] شيخي وسيّدي فلان الدّين - ولا يسمّيه [إلاّ] بقلبه - أن يقبلني ولدا ومملوكا، ويطهّرني من نجس الشّرك والشنبوية، وينقذني من ظلمة الضلال، ويهديني إلى الصّراط المستقيم. وفّقكم اللّه وجعلكم أهلا لكلّ خير [38]. ثمّ إنّ الجماعة ينهضون قياما [39] بأسرهم ويقولون [40] له يا فلان، هذا التّلميذ سألنا بوجه الكمال على أن

---

(37) في الأصل تسألون.

(38) في الأصل خيرا.

(39) في الأصل، ينهضوا قيام.

(40) في الأصل، يقولوا.

نسألك حتّى ترضاه وتقبله، فإذا قبل منهم يرفع النّقيب ما على رأسه ويجلسه بين يدي الإمام ويجتمع [41] حوله من [42] شاء من الحاضرين حوله (كذا) ليشهدوا له عليه، فيقول له الإمام : "اعلم وفّقك اللّه"، وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى، علّمه شديد القوى" (النّجم : 53 / 3 ـ 4). قال النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم : "تناكحوا تناسلوا [فـإنّي] مباهي [43] بكم الأمم إلى يوم القيامة والدّين". "والملائكة أولو العلم قائما بالقسط" (آل عمران : 3 / 18). ولم يرد نكاح الجماع، وإنّما نكاح السّماع. واعلم أنّ هذه الجماعة إنّما اجتمعوا بسبب عقد نكاحك. وقد قال النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم : "من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل [157 / ب] ومن بذل نفسا ملك نفسا، وليس النّاشي بأنفس من قدس المعرفة، ولا لك نفس أنفس من نفسك وما تشتمل عليه صورتك فإن بذلت ذلك زوّجتك بكريمة مولاي هذا فلان الذي أعني السيّد. وإن أبيت فهذا إليك. فإن وجد منه منع فيأمر بقيامه [44] ويحصل له من الجماعة المترين [45] ما أخرجه من النّفقة فيعاد إليه ؛ وإن [أ] طاع فيلزم أداء [46] اليمين ويقول : "زوّجتك بأمر اللّه ومشيئته متّبعا [47] لسنّة رسوله، كريمة مولاي فلان على [48] ما استودعه اللّه عنده، وهي أمانة مبلّغة إلى أمر اللّه بآيها أبدا إلى أهلها. وإنّ اللّه أثبت لك أمرا لا شكّ فيه، وهو نور المعرفة، وحقيقة الإيمان، ولم يزل ذلك النّور ينمو ويتربّى في نفسه وتقوى

(41) في الأصل يجتمعوا.
(42) في الأصل ما شاء.
(43) في الأصل، اباهي.
(44) في الأصل، يقيمه.
(45) في الأصل، المتمرّين.
(46) في الأصل، يده.
(47) في الأصل متّبع.
(48) في الأصل : إلى.

حرمته وإرادته لاتّصال مستحقّه وظمإ نفسه لصاحبه وحصول[49] الاستعداد لقوله، وهو وقوع النّطفة وتربية الجنين لقوله تعالى : "حملته كرها ووضعته كرها" ؛ وهو وضع[50] نور قدس المعرفة، وهي تربية نفسه وابنة سريرته، وهو بدو نور أقرّه اللّه لك في هذه ...[51] لتكمل [159 / أ] في زمان يحصره مدّة أقلّها ستّة أشهر، وأوسطها تسعة أشهر، وأكثرها أربع سنين، فيرجأ ما بين ذلك. فقد قيل : "إنّ لكلّ قضاء قدرا، ولكلّ قدر أجلا، ولكلّ أجل[52] كتابا"، يمحو اللّه ما يشاء، ويثبّت ما يريد وعنده أمّ الكتاب" (الرّعد : 13 / 39) على صدق مبلغه اسمك وجسمك وروحك ونفسك وعقلك وذهنك وفهمك وعلمك واعتقادك ودينك ودنياك ومعادك وسرّك وجهرك وجملة ما يشتمل عليه هيكلك ظاهرا وباطنا، أقبلت هذا النّكاح ورضيت به ؟" فإذا قال : "نعم". يقبّل ما بين عينيه، ويقول : "بارك اللّه فيك ولك، في ما أنت طالبه، ويسّر[53] لك الاستعداد لقبوله". ثمّ يتلو عليه : "إنّ اللّه اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة، الآية" (التّوبة : 9 / 111) ثمّ يقيمه النّقيب إلى سيّده، ويقبّل يديه ورجليه[54] والأرض بين يديه ؛ فإذا فعل ذلك يقول له السيّد : "قم وفّقك اللّه ؛ ويأمره [أن] يشرب سرّ الإمام فيعتزل ويوقف بطرف المجلس ويشرب سرّ الإمام وسرّ سيّده، وسرّ الجماعة ؛ ساركم أحسن اللّه معادكم، وسار دينكم، وسار اعتقادكم، وأنا عبدكم وتحت طاعتكم. [و] بعد[55] أن يشرب يقبّل أياديهم وأقدا [159 / ب] مهم،

(49) في الأصل، حصل.
(50) في الأصل، إيضاع.
(51) سقوط في الأصل.
(52) في الأصل، أجلا.
(53) في الأصل، سيّر.
(54) في الأصل، يده وجله.
(55) في الأصل، بعدا.

بالأوّل يتطوّع الإمام، [و] بعد الإمام الجماعة. ثمّ إنّ الجماعة بأسرهم يشربون [56] سرّ القبول لسيّده، ويقولون [57]: "سارك يا فلان وسارك وسر قبولك ويا أيّها التّلميذ هنئت بالوصول. ثمّ إنّهم يجلسون [58] حيثما كانوا، ويحضر ما تيسّر من الطّيب والبخور ؛ ثمّ يكتب النّقيب التّاريخ [و] الوقت الذي هم فيه، واسم الشّهر لئلاّ يقع خلف في المدّة والشّهر إلى ليلة السّماع. وإن حضر من حضر [و] لم يحضر ما فيه التّعليق فلا بأس أن يقلّدوا الحاضرين ويشهدوا على شهادتكم. وإن لم يؤثّر ذلك فلا إكراه في الدّين. فهذا معنى التّعليق. تمّ وكمل.

وأمّا السّماع فذلك [59] يحسب أوّل عمره من التّعليق. فمثاله بالولادة مدّة الحمل وما بينهما من التّعليق إلى السّماع، فلذلك يحسب أوّل عمر الإنسان الطّبيعي لساعة ولادته عند خروجه من الرّحم، وعمره الحقيقيّ لساعة ظهوره بالسّماع من العدم إلى الوجود. وأمّا مدّة الرّضاع في الظّاهر والباطن فحولان [60] ؛ ومتى تعلّق شخص على شخص وانتزح السيّد والوالد إلى بلد بعيد، واختار المقام فيه، وكان الولد عاجزا عن المسير إليه فلإمام تلك المدينة أن ينقله إلى من يختاره [160 / أ] من الجماعة، ولا يجوز للولد أن يتخلّى عن السّيّد إلاّ بإذنه ؛ فإنّ منزلته من سيّده بمنزلة الزّوجة من البعل ؛ والطّلاق للرّجال لا للنّساء. ولا يجوز لمؤمن أن يتعرّض على من هو متعلّق على بعض إخوانه ؛ فقد قال مولانا جعفر الصّادق منه السّلام : "المؤمن لا ينزل على سمت أخيه ؛ وقد يحلّ [61] له التّزويج بأمّ أخيه المؤمن وأخته وزوجته إذا طلّقها، فلم يبق

(56) في الأصل، يشربوا.
(57) في الأصل، يقولوا.
(58) في الأصل، يجلسوا.
(59) في الأصل، فلذلك.
(60) في الأصل، فحولين.
(61) في الأصل، يحمل.

إلاّ ولد السّماع. فمن [فعل] ذلك، ولو كان بألف شاهد فقد زنا وفسق، وفسق [62] الشّهود ؛ فيجب على الجميع المقاطعة حولا كاملا. وإن كانوا قد عملوا بذلك وفعلوه وأشهروه بين النّاس بعلم ذلك. وإن فعلوه بغير علم فلا بأس أن يستغفروا الله، إنّ الله غفور رحيم.

وقد يجوز للشّيعة زواج المتعة إذا خلت الزّوجة من الزّوج بغير وليّ ؛ ومثله في الباطن، وذلك يكون الإنسان في مدينة ليس فيها مؤمن البتّة، ولا قريب منها مسير يوم، والطّريق في ذلك بعيد أن يكون قد ثبت عند السّيّد وأقرّ الله في نفسه ؛ وذلك أنّه مستحق لما يطلبه لنفسه مطمئن [63] لاتّصال ذلك إليه بعد أن [160 / ب] يختبره ويَسُرَّ حالّه بالخدمة ستّة أو سبعة شهور ؛ وهي مدّة الحمل. وبغير هذا الطّريق لا [64] يحمل أحد من الأمر في فعله، لا في الظّاهر ولا في الباطن إذا علم ذلك وتحقّقه ؛ ومن لا يعلم ذلك فلا جناح عليه في ما أتاه من قبل. وهذا في الباطن مدّة في ما بين التّعليق والسّماع. فالتّعليق مماثل للدّخول بالزّوجة ؛ والسّماع قدر ذلك من أهل الظّاهر ممّن دخلوا بأزواجهم ولم يكن لهم ولد البتّة مدّة الحمل، قد يكون بعد زمان طويل، وقد لا يكون البتّة كما ذكرتموه في الظّاهر. ولنا مثله في الباطن ؛ وكثير [65] ممّن تعلّقوا على ساداتهم لم [66] يحصل لهم سماع. ولكن المشكل غير هذا، وهو وجود الحمل ؛ وهو إذا كملت الإرادة من السّيّد للولد لا يبقى إلاّ سماع وأداء الدّين والوديعة التي حملها في هذه المدّة ؛ فهذا معنى الحمل في الباطن، وقول العالم : "وديعة المتعلّم عند العالم [161 / أ] فإن لم يؤدّ

(62) في الأصل، فسقوا.
(63) في الأصل، مطمئنّه.
(64) في الأصل، فلا.
(65) في الأصل، كثيرا.
(66) في الأصل، ولم.

تلك الوديعة إلى أهلها سلبت [67] تلك الوديعة. وكذلك يجري مجرى نور المعرفة وحقيقة الإيمان التي أقرّها الله تعالى في نفس السيّد المولد. وهذا في الظّاهر وقوع النّطفة في الرّحم وتربية الجنين في الأحشا [ء]، وقد يكون أوّل ليلة يدخل بالزّوجة [68]؛ وقد يكون بغير حين، وكذلك يجري مجرى النّور. وقد يكون أوّل ساعة يتعلّق فيها الولد؛ وقد يكون بعد حين. المدّة ما بين التّعليق والسّماع والتّغذية ثلاثون شهرا؛ وقوله تعالى: "ووصّينا الإنسان بوالديه إحسانا [69] حملته أمّه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا. (الأحقاف: 46 / 15).

وأمّا الطّرح فهو أن يلقي السّيّد ما عنده من سرّ الله إلى من لا يقبله. وأمّا موت الولد فهو الجحود بعد معرفته التي [70] كانت سبب حياته؛ ومن عدم الحياة فلا شكّ في موته [161 / ب]. والأعمى [هو] الذي عميت بصيرته عن قدس المعرفة. فليس الموت موت الأبدان على ما يشاهد، بل الموت موت الأنفس، إذ الموت والحياة لها لا لغيرها. فحياتها قرارها بقدس المعرفة، وموتها جحودها وإنكارها؛ فلا حياة له [71] وإنّما [لها]؛ فدلّ [على] أنّ الموت لغير الجسم، وما ثمّ [72] غير النّفس. وحياة النّفس بالمعرفة؛ وحياة الجسم بتعليق النّفس. والإنسان إنّما هو إنسان بنفسه لا بجسمه؛ وقال ابن التّلميذ (؟) : [البسيط]

يَا خَادِمَ النَّفْسِ كَمْ تَشْقَى بِخِدْمَتِهَا ... وَتَطْلُبُ الرِّبْحَ فِي مَا فِيهِ خُسْرَانُ
عَلَيْكَ بِالنَّفْسِ فَاسْتَكْمِلْ رِعَايَتَهَا ... فَأَنْتَ بِالنَّفْسِ لَا بِالْجِسْمِ إِنْسَانُ

---

(67) في الأصل، سبيله.
(68) في الأصل، في الزّوجة.
(69) في الأصل، حسنا.
(70) في الأصل، الذي.
(71) الضّمير يعود على الجسم.
(72) في الأصل، تمّ.

وكون الحمل والولادة هما بالأمّ أليق والسّيّد بالرّضا [أحقّ] من الوالد لنفسه. وقد ذكر في هذا، وليس بالباطن مثل هذا، وقيل: "إنّ ولدا حمل نفسه والدها وأرضع نفسه؛ بل لنا في الظّاهر أب ولد من غير أمّ ووالد، وهو آدم وحوّاء؛ وأمّ ولدت [162 / أ] من غير أب، وهي مريم ولدت عيسى؛ وكلّ ما لنا في الظّاهر لنا في الباطن مثله. وإن كان الولد من السّيّد بمنزلة الزّوجة فالحمل بالزّوجة أليق لأنّ الولادة والرّضاعة والفطام أليق بالأمّهات من الآباء. وإنّ الولد إذا قام وشرب سرّ سيّده وهو حاضر في المجلس، وقال: " اللّهمّ صلّ على محمّد، إنّما إشارته في هذا الموضع إلى الأب وهو محمّد الأصغر، وهو سلمان لأنّ مقامه منه كمقام السيّد سلمان لأنّه هو الرّسول إليهم والمهدي لهم، ومنقذهم من الضّلال إلى الهدى ومفيدهم بالحياة والعلم، وذلك بقول الشّخص [73]، وباطن الميم شخص وهو الدّليل والرّسول.

باب ما يجب في معرفة السّماع

وأمّا السّماع فيجب أن يؤخّر إلى وقت السّحر على ما جرت به عادة المتقدّمين والسّادة الفضلاء من المؤمنين، وهو ينهض النّقيب وينبّه كلّ [162 / أ] من هو كان نائما. ويجلس الإمام والجماعة ويحضر النّقيب الولد الطّالب بين يدي الإمام، ويضع [74] يده في يده فيتلو عليه قول اللّه تعالى: "إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون اللّه يد اللّه فوق أيديهم فمن نكث فإنّما ينكث على نفسه [75] ومن أوفى بما عاهد [عليه] اللّه فسيؤتيه أجرا عظيما". (الفتح: 48 / 10).

---

(73) في الأصل، الشّيخ.

(74) في الأصل، يوضع.

(75) في الأصل، عن نفسه.

واعلم أنّك قد أهلّت نفسك لطلب أمر عظيم وخطب جسيم لا يحمله إلاّ كلّ ملك مقرّب أو نبيّ مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه بالعلم والإيمان، فأخبرني ما الذي قد ثبت عندك وتصوّر في ذهنك ونفسك، وما أنت طالبه من هذا [76] الرّجل ؟ ؛ وذلك بعد أن يفهّمه النّقيب ما يجب أن يجيب به الإمام عند سؤاله إيّاه. فإذا سأله الإمام وحسن جوابه فيتلو عليه قول الله تعالى : "إنّا سنلقي عليك قولا ثقيلا". (المزّمّل : 73 / 5) فإذا قال : "ستجدني إن شاء الله من الصّابرين". (الصّافّات : 37 / 102) فيقول الإمام : [163 / أ] "اعلم وفّقك الله أنّك طالب أمرٌ عظيم تحتاج معه إلى شيء ينفعك فعله [77] ويضرّك منعه [78] وهو أنّـ[ـه] يجب عليك أن تقيم الصّلاة في أوقاتها [79]، وتتجنّب الباطل والمحظورات، وتعتمد على الحقّ وفعله، وتباشر مع أربابه وأهله، وتتجنّب الباطل صعبه وسهله ؛ وإيّاك [و] الكذب، فإنّه شين الرّجال وجلباب أهل المحال، وسلاح المنافقين ؛ ولا تتأوّل في الظلم، ولا تأخذ ما ليس لك بحقّ ؛ وتجنّب الفسق وأهله ظاهرا وباطنا، فقد حرّم ذلك على المؤمنين. وإيّاك ومجالسة المقصّرين في الدّين، فما الوعد والعيد والزّجر والتّهديد إلاّ للمؤمنين، لأنّ الكافرين ليس لهم إلاّ سوء الخلود في النّار وبئس المصير لقوله تعالى : "عاملة [163 / ب] ناصبة تصلى نارا حاميّة". (الغاشيّة : 88 / 4) واعلم - وفّقك الله - أنّ جميع ما أوردته عليك إنّما هو من جهة معاملة الإخوان خيرا بخير وشرّا بشرّ لقوله تعالى : "وما تقدّموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا". (المزّمّل : 73 / 20) ؛ فيجب عليك أن تتفهّم جميع ما ذكرت لك لتفهمه، فإذا فهمته [وجب] أن تقبله وتصدّق به وتقف معه، وتجتهد بالعمل

---

(76) في الأصل، من هذه.

(77) في الأصل، فعلها.

(78) في الأصل، منعها.

(79) في الأصل، بأوقاتها.

به لتكون من الذين قال الله في حقّهم : "إنّ الذين سبقت لهم منّا الحسنى أولئك عنها مبعدون" [80]. (الأنبياء : 21 / 101). ويجب الاّ تتكبّر على أحد من المؤمنين لأنّ الاستكبار هو ترك الطّاعة لمن أمرت بطاعته وترفّع [عـ]ـمّن أمرت بمنافسته [81] ؛ فإن قبلت ما قصصت عليك وما سمعته منّي بقبول فإنّي آمر سيّدك أن يجيب [82] دعوتك، ويردّ إليك ضالّتك بعد أن يأخذ عليك العهد والميثاق ؛ وهذا ما تقول، وقل له : "وَجعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وعقده وذمّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم [164 / أ] والله، والله، والله وايمن [83] الله الذي كان قبل كلّ أحد ما يدي إلاّ بيد الله الباقي وإلاّ برئت من الله وحوله وقوّته وأنبيائه وملائكته وكتبه ورسله، وعدت إلى حولي وقوّتي ونفسي، وكلّ مرّة تزوّجت فيها وأتزوّج فيها فلانة ابنة فلانة تعود منّي طالقا [84] ثلاثا ثباتا على سائر المذاهب والاعتقادات. ومتى وصل إليّ هذا الأمر، وصلح لي فإنّي حافظ [له]، قائل به، مجتهد في التّقيّة به. والله والله والله وايمن [الله] وبالله وبما أخذ على النّبيّين من عهد وميثاق أنّك تستر جميع ما سمعته وعلّمته ولقّنته من أمر داعيك وإمام زمانك الذي أخرجك من العدم إلى الوجود، ومن النّحوس إلى السّعود، الذي عرّفك الإقرار، وإقرار المؤمنين له من عقد ذمّته وأمور إخوانه الشّيخ الأجلّ الموفّق السّعيد فلان الدّين، وفّقه الله، بأنّه له ولإخوانه المؤمنين داع شاكر حافظ [85] لجميع ما سمعته منهم. والله والله والله [164 / ب] وبالله إنّك وكيل

(80) في الأصل، هم عنها.
(81) يقصد منافسة المومنين في الحسنات والتّقوى.
(82) في الأصل، أن يجب.
(83) في الأصل، ويامن.
(84) في الأصل، طالقة.
(85) في الأصل، داعيا شاكرا حافظا.

على هذا العقد، أن لا تهدمه ولا تذيعه (86) ظاهرا ولا باطنا على الشّرائط المبيّنة. وبهذا العهد والميثاق حططت على نفسك الوفاء بذلك. قل : نعم، على أنّك لا تذيع علينا شيئا من هذا العقد، لا في حياتنا ولا بعد وفاتنا، ولا على حال غضب، ولا على حال رضا ولا [على] حال مناواة، ولا على حال رهبة، ولا على حال رغبة، ولا على حال شدّة، ولا على حال طمع، ولا على حال حرمان. وإن لم يصلح لي فإنّي والله والله وبالله فإنّي لا أذيعه إلى مخلوق بلسان ولا أكتبه في صحيفة، ولا بيدي، ولا أسعى في حقّ هذه الطّائفة بسوء، ولا أكشف ما أوعزتموه إليّ واستكتموني إيّاه إلى مخلوق. فإن خالفت في ما أمرناك به، وأنت على ما ذكرته فإنّك بريء من الله خالق السّموات والأرض الذي خلقك وألّف تركيبك وأحسن إليك في دينك [165 / أ] ودنياك، وتبرأ من الله ورسوله وملائكته المقرّبين، وتبرأ من التّوراة والإنجيل والزّبور والقرآن والذّكر العظيم أن متى خالفت هذا العهد وهذا العقد. قل : "معاذ الله أن خالفت ما سمعته منك يا فلان. والله والله وبالله الذي أحسن إليك في حال دينك ودنياك". قل : "اليمين يميني، والنّيّة نيّة مستحلفي ؛ ثمّ تقول - وفّقك الله - لقد أدّيت ما عليك. "فافهم ما يجب لسيّدك عليك. ثمّ يعظه بعد اليمين ويقول له : "يا أيّها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرّسول فقدّموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإنّ الله غفور رحيم". (المجادلة : 58 / 12).

واعلم - وفّقك الله - أنّ سيّدك هو ربّك ونبيّك ورسولك، ليس هو إلهك وخالقك ورازقك. "واعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فـ[أنّ] لله خمسه وللرّسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل إن كنتم آمنتم [165 / ب] بالله وما أنزلنا. الآية. (الأنفال : 8 / 41).

(86) في الأصل، تديعه، بالدّال المهملة. ويحتمل وجها غير الذي أثبتنا هو "تضيعه" بالضّاد لاسيما إذا قرأنا تديعه بتفخيم الدّال كما في اللّهجة السّوريّة في بعض المناطق.

واعلم أنّ ربّك ونبيّك ورسولك هو إمامك وسيّدك و"ذي القربى" هم المؤمنون، والمساكين هم الطّالبون المتعلّقون، ووقتك هذا من جملتهم، والعاملين عليهم هم المبتلون بخدمة المؤمنين ؛ فخمس مالك لهذه الجماعة حلالا مطلقا في رأس كلّ سنة تأتي عليك ؛ وأن تكون داعيا لسيّدك شاكرا متودّدا ؛ وأن تغفر زلّته، وترحم عبرته، وتستر عورته، وتقيل عثرته، وتقبل معذرته، وتعوده في مرضته، وتردّ غيبته، وتصدّق نصيحته، وتحفظ خليلته، وتشهد موتته، وتجيب دعوته، وتقبل هديّته، وتشكر نعمته، وتحسن نصرته، وتقضي حاجته، وتشفع مساءلته، وتطيّب كلامه، وتؤاثر إنعامه، وتصدّق أقسامه، وتواليه ولا تعاديه، وأكثر من جزاك، وقلّل الإشراك ؛ ولا تهتك له سترا، ولا تكشف له سرّا ؛ ولا تحفر لأخيك بئرا ؛ وتشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده [166 / أ] لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله. واشهد أنّ الجنّة حقّ والنّار حقّ والبعث حقّ والميزان حقّ والصّراط حقّ، وأنّ السّاعة آتية لا ريب فيها، وأنّ اللّه يبعث من في القبور، وتقيم الصّلاة في [87] أوقاتها، وتؤدّي الزّكاة إلى أهلها، وتصوم شهر رمضان، وتحجّ إلى بيت اللّه إن استطعت سبيلا، وتجاهد في [سبيل] اللّه حقّ جهاده، وتوالي أوليا [ء]ه، وتعادي أعدا [ء]ه ظاهرا وباطنا، وسرّا وجهرا. "ثمّ يقيمه النّقيب إلى [ما] بين يدي سيّده، ويقول : "إنّ اللّه يأمركم أن تؤدّوا الأمانة إلى أهلها" [88] ؛ ثمّ يتلو عليه : "و [إذا] أخذ اللّه ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيّنه للنّاس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا" الآية. (آل عمران : 3 / 187).

ثمّ إنّ سيّده يفتح عليه الفتح ؛ ثمّ يقبل سماعي (كذا)، وما توفيقي إلاّ باللّه، من سيّدي المنعم عليّ بالتّوفيق وسلوك هذه الطّريقة الحميدة.

---

(87) في الأصل، بأوقاتها.

(88) تكاد تكون العبارة مماثلة للآية 58 من النّساء : 4 باستثناء لفظ الأمانة الوارد جمعها في الآية.

وبعد ذلك يقبّل الأرض بين يدي سيّده ؛ ويقبّل رأس الإمام [166/ب] ويده والأرض بين يديه ؛ ويفعل سيّده كذلك. ثمّ يقف السّيّد [ويبقى] واقفا (89) إلى أن يأمره الإمام بالجلوس فيجلس. ثمّ يأمر الإمام الولد (90) بأن يتقدّم سيّده، ويقبّل يده ورأسه والأرض بين يديه ويتأخّر، ويقف في ذيل المجلس إلى أن يأمر الإمام النّقيب (91) أن يناوله قدحا يشربه، سرّ الإمام ؛ ثمّ يقبّل الأرض بين يديه ويعود إلى حيث كان من ذيل المجلس، فيناوله النّقيب قدحا آخر فيشربه سرّ سيّده، ويقبّل رأسه ويديه والأرض بين رجليه، ويرجع إلى حيث كان. ويناوله النّقيب قدحا ثالثا (92) يشربه سرّ الجماعة، ويقبّل أيديهم والأرض تطوّعا بين أرجلهم (93) ؛ فإذا فعل ذلك ينهض كلّ واحد من الجماعة، ويشرب سرّ القبول ؛ ويقبّل يد الإمام، ويعود إلى مكانه إلى أن ينتهي الجمع، ثمّ يؤمر الولد بالانصراف عن الجماعة ليخلوا بأنفسهم ويقيموا مقامهم ثانية (94)، ويعود إلى حالهم الأوّل في الصّلاة وغيرها.

تمّ بحمد الله لا شريك له بخطّ الفقير إلى ربّه وإخوانه محسن منصور أبو ردة (؟) بكنا محرزي سنة ألف ومائتين وإحدى عشرة سنة 1211، تمّ وكمل.

---

(89) في الأصل، واقف.
(90) في الأصل، للولد.
(91) في الأصل إلى النّقيب.
(92) في الأصل، ثالث.
(93) في الأصل، رجولهم.
(94) في الأصل، تاني.

رفاعة الطّهطاوي وبورلماكي (Burlamaqui)

أنور لوقا

الرّحلة والإصلاح :

في ضوء الأدب المقارن، توثّقت علاقة منجي الشّملي برفاعة الطّهطاوي (1801 ـ 1873) وهو أوّل رحّالة عربي في العصر الحديث انتقل إلى الغرب، ودرس حضارته، وعاد شعلة متوقّدة من المعارف والنّشاط والمسؤوليّة، لذا أدّت مبادراته الثّقافيّة ـ مربّيا ومترجما وصحفيّا وناشرا ـ إلى بعث حياة فكريّة مطّردة هي ما نطلق عليه اسم عصر النّهضة. ولعلّ منجي الشّملي الذي جاهد ـ بعد قرن من رفاعة الطّهطاوي ـ بالفكر والقلم والتّربية لإحياء ثقافة تونسيّة قوميّة فعربيّة فعالميّة، قد تجاوب مع المصلح المصري الرائد لتطابق أغراضهما في البناء، كما تطابقت ـ من وراء فارق الزّمن ـ مصادرهما : فكلاهما اغتذى بالتّراث العربي، نثره وشعره، ثمّ اغترف من معاهد باريس وأساتذتها.

بين الطّهطاوي ومعاصريه التّونسيّين :

وهناك علاقة متّصلة الحلقات، مثمرة، لمسناها بين هذا الطّهطاوي ـ أي القادم من طهطا بصعيد مصر ـ وبين عدد من المصلحين التّونسيّين في زمانه، منذ إحاطته المبكّرة بآراء المنّاعي المالكي وبيرم الثّاني الحنفي في إشكاليات التّعامل مع مستحدثات الوقاية الطبّيّة، وعند تعيينه مترجما عقب عودته من باريس بمدرسة طبّ أبي زعبل حيث تعاون مع المصلح

محمّد عمر التّونسي، حتّى محادثاته سنة 1868 في صميم قضايا المجتمع مع الجنرال حسين الذي زاره بالقاهرة، فضلا عن استشهاده في «مناهج الألباب» بخير الدّين التّونسي كما استشهد به خير الدّين في «أقوم المسالك».

التّعريف بابن خلدون : «مونتسكيو الإسلام»

وكان رفاعة الطّهطاوي في طليعة من عرّفوا قرّاء المطبعة العربيّة بنصوص ابن خلدون، إن لم يكن أوّلهم. والطّريف أنّه أدخل ابن خلدون إلى أذهان معاصريه مقرونا باسم مونتسكيو الفرنسي (Montesquieu)، الذي عاش في القرن الثّامن عشر - عصر التّنوير - أي بعد المؤرّخ العربي بقرون أربعة. فيقول في كتاب رحلته «تخليص الابريز في تلخيص باريز» المنشور سنة 1834 :

«وقرأات أيضا مع مسيو شواليه جزأين من كتاب يسمّى «روح الشّرائع» مؤلّفه شهير بين الفرانساويّة يقال له «مونتسكيو»، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشّرعيّة والسياسيّة، ومبني على التّحسين والتّقبيح العقليين، ويلقّب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أنّ ابن خلدون يقال له عندهم أيضا : «مونتسكيو الشّرق» أي «مونتسكيو الإسلام» [1].

ذلك أنّه استكشف أدب ابن خلدون عبر مستشرق فرنسي عاصره في باريس، يدعى كاترمير (Quatremère 1857 - 1782) نشر «المقدّمة» الشّهيرة وقارن صاحبها بمونسكيو، ضمن سلسلة مختاراته من المخطوطات العربيّة. ولم تطبع بولاق كتاب «العبر» لابن خلدون سنة 1284 / 1867 في سبعة أجزاء إلاّ بعد أن اهتمّ مستشرق فرنسي آخر هو De Slane بنشر النّصوص المتعلّقة بالمغرب مع ترجمة فرنسيّة تحت عنوان «تاريخ البربر». وتلك عالميّة الأدب - ذهابا وإيّابا - فقد شكّل صفوة من

(1) رفاعة الطّهطاوي. *تخليص الابريز في تلخيص باريز*. طبعة مهدي علاّم واحمد احمد بدوي وانور لوقا، القاهرة، وزارة الثّقافة، 1958، ص 244.

المستشرقين حلقة الوصل الحقيقيّة بيننا وبين تراثنا، وحاول الطّهطاوي وتلاميذه اقتباس مناهجهم.

وفي التفات الطّهطاوي إلى ابن خلدون ومونتسكيو معا إلماع إلى خميرة من خمائر النّهضةتكمن من بعده في انطلاق محمّد عبده ثمّ طه حسين نحو نفس المسلك. تلقّف محمّد عبده طبعة بولاق فلمّا حيل بينه وبين تدريس نصّ «المقدّمة» في الأزهر، جعلها مادّة تدريسه في «دار العلوم» منذ عيّن أستاذا بها سنة 1295 / 1878. «فكان يطبّق ما فيها من الكلام على نهوض الدوّل وسقوطها وشؤون العمران وأصوله على أمّته، ويبيّن أسباب ضعفها، والوسائل التي تذهب به وتعيد إليها ما فقدت من عزّها ومجدها. وكان يكلّف التّلاميذ كتابة المقالات في ذلك فكان كلّ واحد يشعر بروح جديد يدبّ في هيكله، ويرى نفسه مخلوقا لخدمة بلاده وإعلاء شأن أمّته، لأنّ هذه الأفكار لم تكن معهودة في هذه البلاد، فلا تذكر في المدارس ولا في المجالس، والمقرّر في أذهان جميع النّاس وقلوبهم أنّهم عبيد للحكّام لا حقوق لهم عليهم»[2].

وأمّا طه حسين - ومنجي الشّملي به أخبر فهو صاحب «المدرسة الحسينيّة» في الجامعة التّونسيّة وعلى يديه تخرّج مختصّون بفكر عميد الأدب العربي، أذكر بينهم عمر مقداد الجمني وأطروحته عن «طه حسين مؤرّخا»[3] - فقد أهّله ابن خلدون لأن يتصدّى للحياة العامّة، إذ توقّر أوّلا على تحليل «فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة» في رسالته التي ناقشها بالسّوربون سنة 1918 وتبنّاها «دوركيم» مؤسّس علم الاجتماع. لقد وجد طه حسين في تلك الوثيقة التّراثيّة، التي تبرّر الهدم والبناء وتمهّد للثّورة اللاّزمة، عقلانيّة شفته من اعتبارات الفقه وعلم الكلام التي

---

(2) محمّد رشيد رضا، *تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده*، القاهرة، مطبعة المنار، 1350 / 1931 (حزآن)، ج 1، ص 136.

(3) عمر مقداد الجمني، *طه حسين مؤرّخا*، قرطاج، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1993، جزآن.

ضاق بآلياتها الخاوية في الأزهر «كالفنقلة» و«العنعنة» الخ. أعجبه أن يتّخذ ابن خلدون من الإنسان نفسه نموذجا لتطوّر الدّولة التي توسّم فيها أعمارا طبيعيّة كأعمار النّاس، وأبرز طه حسين مبدأ «العليّة» لدى ابن خلدون - أي ربط الأسباب بالمسبّبات - وأسبقيّته بهذا المنهج على مونتسكيو.

التّرجذاتيّة والتّاريخ :

وإذا كانت الرّحلة جنسا أدبيّا يصبّ - من قريب أو بعيد - في جنس التّرجمة الذّاتيّة (أو «التّرجذاتيّة» حسب اختزال منجي الشّملي لتلك التّسمية المزدوجة) فإنّ سيرة الطّهطاوي هي سيرة «التّاريخ» في بلاده. تمتزج السّيرتان في ديباجة هذا «الكتاب البرنامج»، حيث يستعرض المؤلّف نسبه ونشأته، ثمّ دراسته بالأزهر، وتتلمذه على حسن العطّار، الذي كان إذ ذاك أوسع الشّيوخ ثقافة ومعرفة بالشّراء والجغرافيّين، بل كان رحّالة جاب بلاد الشّام وتركيا وألبانيا بعد أن اتّصل على أرض مصر بعلماء الحملة الفرنسيّة، ودفعته مناهجهم إلى أن يتنبّأ لأمّته بعقليّة جديدة تخرجها على هذا النّحو إلى رحاب العلم. وتلبيّة لتوصيّة من هذا الشيخ التقدّمي أضيف رفاعة الطّهطاوي «إماما» للبعثة الدّراسيّة التي قرّر الوالي محمّد علي إرسالها إلى باريس كي يؤهّل في مختلف التّخصّصات أكثر من أربعين شابّا يستعين بهم في تأسيس دولته الحديثة. هكذا تتفاعل حياة الطّهطاوي بحياة أمّته، ولا ينفصل كتاب رحلته عن طور الاستفاقة لدينا. وبمغزى تجربته طوال السّنوات الخمس التي قضاها في باريس (1826 - 1831) دارسا ومستطلعا يصارح قرّاءه، فيحثّهم على «البحث عن العلوم البرّانيّة والفنون والصّنائع» ويعترف : «ولعمر الله إنّني، مدّة إقامتي بهذه البلاد، في حسرة على تمتّعها بذلك، وخلو ممالك الإسلام منه».

ولأنّ الطّهطاوي يريد أن يضع بين أيدي قرّائه لا مجرّد وصف لسياحته في الغرب، بل «ثمرة» رحلته أي ما حصله من علم - وهذا هو

معنى استخراج الذّهب أو «تخليص الابريز» - فإنّه يطنب في الحديث عن «العلوم والفنون والصّنائع»، يعرض موضوعاتها وتطبيقاتها ووسائلها وفوائدها، ويفرد فصلا في التّعريف بالكتب التي كانت مادّة دراساته، وفصلا آخر «في الامتحانات التي صُنعت معي في مدينة باريس». وتلك صفحات جوهريّة نستطيع أن نستشفّ خلالها كيفيّة اختمار توجّه عقلي جديد بمضمون الأفكار السّابقة التي احتلّت رأس شابّ تشبّع بالتّراث الأزهري.

الانتفاح على «الحقوق الطّبيعيّة»

وقد استوقفتني هذه السّطور : «وقرأت في الحقوق الطّبيعيّة مع معلّمها كتاب «برلماكي» وترجمتُه وفهمته فهما جيّدا. وهذا الفنّ عبارة عن التّحسين والتّقبيح العقليين، يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم المسمّاة عندهم شرعيّة» (4) أين هذه التّرجمة ؟ إنّها لم تُطبع. ولم أجد أثرا ضمن أوراقه التي فحصتها سنة 1958 (وكانت محفوظة إذ ذاك في دار أسرته بحي الحلميّة بالقاهرة، على حين تعرّفت فيما بقي هناك من مخطوط «تخليص الابريز» صفحات بعضها محذوف من الطّبعة المعروفة وبعضها بدايات فصول شرع المؤلّف في تسطيرها ولم يستكملها، ممّا عرضته - مع صوّر لتلك الصّفحات - في مقدّمة طبعة وزارة الثّقافة التي صدرت قبل نهاية ذلك العام).

يقينا ترجم الطّهطاوي كتاب بورلماكي في الحقوق الطّبيعيّة. بل وقدّم ترجمته تلك إلى لجنة امتحانه الذي جرى في مكتب مدير البعثة جومار (Jomard) - أي تحت قبّة دار الأكاديميات الفرنسيّة - يوم 19 أكتوبر 1832، وكان من أعضائها أساتذة أجلاّء كالمستشرق رينو (Reinaud)، والمترجم المستعرب مولر (Muller)، والأستاذ دليل (Delile) بل والكونت تورجنيف (Tourguéneff) وزير المعارف السّابق في روسيا.

(4) تخليص الابريز، آنفا (1) نفس الصّفحة.

وتحتل ترجمة كتاب بورلماكي العاشر من قائمة الترجمات التي يثبتها تقرير الامتحان وعددها اثنا عشر نصّا [5].

وتشتدّ سلبيّة افتقادنا لهذه التّرجمة إذا لاحظنا مبادرة مطابع بولاق إلى نشر الكتب المدرسيّة التي كُلّف رفاعة بترجمتها إلى العربيّة وهو في باريس - وورد ذكرها في قائمة امتحانه - مثل «المعادن النّافعة لتدبير معايش الخلائق» (1248 / 1832) أو «مبادئ الهندسة» (1258 / 1842) [6] ذلك أنهه لم يتلقّ أيّ تكليف بترجمة كتاب بورلماكي، وإنّما اختاره بنفسه، لأنّه يعالج موضوعا جوهريا، وهذا معنى قوله «وفهمه فهما جيّدا».

التقاء بشعوب الأرض

وأقل خطرا من بحث بورلماكي في مصادر التّشريع، كتاب هامّ به رفاعة لأنّه استكشف في فصوله مختلف شعوب الأرض الذين خرج من بلاده ليتعرّف بأحوالهم ويعايشهم ويستكمل بهم أسرته الإنسانيّة، في شوق المتفتّح على المجهول. وهو كتاب صغير عنوانه «لمحة تاريخيّة عن أخلاق الأمم وعاداتها» [7] ترجمه رفاعة بعنوان فخم يلبّي بالسّجع ذوق معاصريه : «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر»، نشرته بولاق سنة 1249 - 1833 . إنّ جومار - الذي أشرف على دراسات الطّهطاوي في باريس - هو الذي اقترح عليه ترجمة هذا الكتاب إلى

---

(5) نشرت هذا التّقرير مجلّة La Rev. encyclopédique، عدد نوفمبر 1831، ص 521 - 523، وأعدنا طبعه في كتابنا :

Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains en France au XIX è siecle,* Paris, Didier, 1970, p. 257 - 258.

(6) Cyprien - Prosper Brard, *Eléments de minéralogie populaire,* Paris, L. Colas, 1826.

Adrien Marie Legendre, *Eléments de géométrie,* Paris, Plusieurs éditions dès le début du XIXè siècle.

(7) G. - B. Depping, *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations,* 15è livraison de *L'encyclopédie portative ou résumé universel des sciences, des lettres et des arts,* par une société de savants et gens de lettres, sous les auspices de MM. Barante, Champollion, Cuvier, Jomard, Jussieu... Paris, 1826.

العربيّة. فقد كان جومار من روّاد الجغرافيا البشريّة [8]، وعضوا في اللّجنة العلميّة التي دأبت في تلك الأيّام على تنوير الشّعب بنشر «موسوعة للجيب»، هذا جزؤها الخامس عشر، ومؤلّفه ديبنج من أصدقائه [9]. ولا أدلّ على ترحيب الطّهطاوي واندماجه في سياق ذلك النصّ - الذي فرغ من ترجمته سنة 1245 - 1829 - من مبادرته بوضع مقدّمة معجميّة طويلة له عنوانها «سابقة» ضمّنها شرح الكلمات الغريبّة التي صادفها، وحثّ المترجمين من بعده على أن ينهجوا نهجه : «ولو وضع المترجمون نظير ذلك في كلّ كتاب ترجم لانتهى الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المستحدثة التي ليس لها مرادف أو مقابل في لغة العرب». أي أنّ هذا العمل أصبح بداية مشروعة في التّعريب - فرفاعة الطّهطاوي هو الذي سيؤسّس في القاهرة «مدرسة الألسن» ثمّ «قلم التّرجمة» -

---

(8) كان Edme - François Jomard (1862 - 1777)، وهو «مهندس جغرافي»، شاب في العشرين من عمره، ضمن علماء الحملة الفرنسيّة على مصر (1798 - 1801)، ثمّ تولّى نشر ابحاثهم في الكتاب الموسوعي الضّخم «وصف مصر» Description de l'Egypte. وهو الذي ألحّ على محمّد علي - والي مصر - في إرسال بعثة مدرسيّة إلى باريس، تطوّع للإشراف العلمي عليها. توسم الذّكاء والكفاءة اللّغويّة في إمام البعثة فوجّهه إلى التّخصّص في التّرجمة. واصبح في نظر رفاعة الطّهطاوي مثالا للعالم النّشيط اقتدى به. انظر كتابنا Voyageurs (آنفا 5) ص 308، وتقديم رفاعة لقلائد المفاخر حيث يقول : «ولمّا كان للفقيد معرفة هذه اللّغة (الفرنسيّة) وفيه ملكة مطالعة عظيم كتبها وتمييز الغثّ من السّمين، طلب منّي الخواجة ج.مار، مدير تعليم الافنديّة المبعوثين من طرف حضرة وليّ النّهمة إلى باريس، أن اترجم إلى العربيّة كتابا لطيفا يسمّى بما معناه «قلائد المفاخر» [الخ] فأجبته لذلك علما بأنّه نصوح في محبّة افندينا وليّ النّعم، ومحبّ لبلاد مصر كأنّها وطنه». - وعن الاتّجاه الجغرافي لجومار، راجع مقالين حديثين :

N. Dias, "Une Science Nouvelle ? La géoethnographie de Gomard", in M. - N. Bourguet (éd.), *L'invention scientifique de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1998, pp. 159 - 183.

A. Louca, "Lettre de Paris. Tahtawi et Taha Hussein", in J. - M. Humbert (éd.), *France - Egypte, Dialogue de deux cultures*, Paris, AFAA, Gallimard, L'Oeil, 1998, pp. 86 - 93.

(9) جورج برنار دبنج (Georges - Bernard Depping, 1784 - 1853) بحاثة فرنسي، من أصل الماني، ألّف في الجغرافيا والتّاريخ عدّة كتب، من أهمّها : تاريخ التّجارة بين المشرق وأوربا *(Histoire du commerce entre le Levant et L'Europe)*, Paris, 1830, 2 vil.

لتمكين اللّغة من التّعبير عن مقتضيات العصر [10]. وأمّا لشغله المباشر - إذ كان منخرطا في تأليف كتاب رحلته - فقد وجد الطّهطاوي في تصنيف دبنج نموذجا اهتدى به. وحسبنا أن نلقي نظرة على الفهرست في كلّ من الكتابين لنلاحظ تتالي فصول الطّهطاوي عن باريس (من الرّابع إلى السّادس) بموازاة موضوعات دبنج (من الفصل الأوّل إلى الفصل الثّالث)، عن المسكن والمأكل والملابس. وهكذا نمت تجربة رفاعة الطّهطاوي الشّخصيّة.

ترجم الطّهطاوي كتاب «الحقوق الطّبيعيّة» ولم ينشره

وإذا كان كتاب بورلماكي في صميم اهتمامات رفاعة الطّهطاوي، منذ قرأه في باريس فاستوعبه وترجمه ليتّخذه مرجعا ويفيد به مواطنيه، فما السرّ في احتجاب تلك التّرجمة عن الجمهور ؟ - لاسيما وباب المطبعة كان مفتوحا في ذلك العهد، فالعديد من الكتب التي استحسنها رفاعة في باريس، لم تلبث حتّى ظهرت ترجماتها بالقاهرة. وربّما حال تكاثف جهود رفاعة بعد عودته دون اضطلاعه بترجمة بعض تلك الكتب فعهد بها إلى تلاميذه، وتولّى مراجعة أقربها إليه قلبا أو قالبا. والأمثلة كثيرة نلمسها في استقصاء جمال الدّين الشّيّال عبر تاريخ التّرجمة والحركة الثّقافيّة في عصر محمّد علي [11]. ويتّضح من إحصائه هذا التّفصيلي ما يلقى شيئا من الضّوء على تردّد رفاعة الطّويل في نشر ترجمة «الحقوق الطبيعيّة».

---

(10) عن مواصلة السّعي في تونس المعاصرة، راجع فصول المنجي الشّملي، في *الثّقافة التّونسيّة*، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985/1405 : «مستقبل اللّغة العربيّة بتونس»، «نظامنا التّربوي وقضيّة اللّغة»، «أزمة لغة أم أزمة تفكير ؟»، «في طرق تدريس العربيّة»، «العربيّة لغير النّاطقين بها»، ومقاله «من المشاكل العمليّة التي تعترضنا في استعمال العربيّة» بمجلّة *الفكر* السّنة 5 العدد 5 / فيفري 1960.

(11) جمال الدّين الشّيّال، *تاريخ التّرجمة والحركة الثّقافيّة في عصر محمّد علي*، القاهرة، دار الفكر العربي، 1951.

«الحقوق الطّبيعيّة» مفهوم ثوري : التأنّس

وينبغي أن نتخيّل انبهار الطّهطاوي بمفهوم «الحقوق الطّبيعيّة» حين درس هذه المادّة في باريس - وكانت مادّة عامّة في برامج المدارس منذ الثّورة الفرنسيّة [12]. لقد انتشر هذا المفهوم (الحقوق الطّبيعيّة) خلال القرن الثّامن عشر، وتلقّاه الطّهطاوي - مع أبناء الجيال التّالي - ثمرة علميّة دانية، دون أن يبلو ما أنضجها من كفاح ونضال وتضحيات بالأرواح.

بدأ القرن الثّامن عشر [13] بالثّورة الأنجليزيّة (التي نشبت سنة 1688 وبوّأت العرش ملكا قبل الخضوع للدّستور المعروف «بإعلان الحقوق» سنة 1689)، وانتهى بالثّورة الفرنسيّة (التي اندلعت سنة 1789 وأعلنت «حقوق الإنسان والمواطن») بعد حرب الاستقلال الأمريكيّة (1775 - 1782) التي انخرط في صفوفها أعلام أوربيّون يمثّلون مبدأ التّحرير (La Fayette) ومبدأ الاشتراكيّة (Saint - Simon). وكان لثقافة «الأنوار» التي عرف الطّهطاوي بعض نصوصها مونتسكيو، روسو، فولتير، فلاسفتها ومذيعوها في كلّ بلاد أوربّا الغربيّة. فهي (Aufklïrung) في ألمانيا مع (Wolff) و (Kant)، ثمّ (Enlightment) في انجلترا مع (Locke) ونيوتن (Newton)، وفي إيطاليا (Illuminism)، وفي إسبانيا (Siglo de las Luces) الخ.

---

(12) لذا يقول الطّهطاوي - كما أسلفنا - «وقرات في الحقوق الطّبيعيّة مع معلّمها، دون أن يسمّيه (كان للمبعوثين المصريين أساتذة مخصّصون - يراعون مستوياتهم)، ولعلّه «ماكريل» الذي نرى صورته وسط زملاء رفاعة الأرمن من أعضاء بعثة 1826 إلى باريس، نشرها في رسالته محمّد رفعت الإمام، *الأرمن في مصر - القرن التّاسع عشر*، القاهرة، دار نوبار للطّباعة، 1995، شكل 8. ومن مظاهر تعميم هذه المادة في برامج المعاهد المختلفة أنّ أستاذ القانون Th. Jouffroy كان يتولّى تدريس «الحقوق الطّبيعيّة» في كلّية الآداب سنة 1833 - 1834 (Rev. Encyclopédique, t. 60, p. 158).

(13) يدرس التّدرّج التّاريخي في أطوار الفكر الأوربي بين 1680 و 1715.
Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935, 2 vol.

ذلك أنّ الحياة في الغرب إذ ذاك تطوّرت : تضخّمت المدن في كثير من المواقع، ونشأت «أكاديميات» ومدارس،ونشطت المطابع، واتّسعت دائرة المبادلات التّجاريّة ومصالح النّاس. لذا أصبح تنظيم المجتمع بما يكفل مصالح النّاس موضع التّفكير والاهتمام. أي أنّ المجتمع وثب إلى صدارة الوعي، بعد أن تعوّدت الشّعوب على سيطرة الملوك، ولم تتضرّر من تعسّفهم - فيما سلف - باسم حقّ مزعوم قيل إنّه «الحقّ الإلهي للملوك».

لقد أرسى «نيوتن» في نهاية القرن السّابع عشر المبادئ الحسابيّة لقياس الحركة في الكون، فاتّضحت الأسباب التي تشرح مضمون الظّواهر الطّبيعيّة، كالجاذبيّة الأرضيّة المحدّدة بالأرقام. وأدّى هذا الأسلوب الواقعي، بدقّته في التّحرّي والاستدلال والتّعليل، إلى عقلانيّة طبّقها المثقّفون على مختلف المعارف (14).

هنا برزت في الفكر موضوعات جديدة، واستقرّت قيم جديدة. فالاستفادة تنطوي على نبذ الأوهام ونقد الأساطير. والتقدّم يميّز سير الإنسانيّة إلى الأمام، ويتعدّى التّقليد. وظهرت كلمة «الحضارة» للتّعريف بحال الإنسانيّة في تقدّمها بالعلم والإبداع الشّامل - ويعني مفهوم «الإنسانيّة» ذاته فضل التّآخي بالمساواة، وإسداء الخيرُ للجميع، والتّواصل الخصب بين الأمم لا الشّقاق. وفي هذا كلّه ضمان لمنافع البشر كافّة، ولرخائهم وسعادتهم. وجاء مفهوم «الحقوق الطّبيعيّة» العريض ليربط - منطقيّا ونفسانيّا - بين تطلّعات النّاس إلى الحرّيّة والإخاء والمساواة والسّعادة (15).

وتأكّد هذا المفهوم لدى عامّة القرّاء الذين تابعوا ما تنشره «دائرة المعارف»، بأقلام مجموعة من فلاسفة التّنوير في فرنسا عمدوا إلى

---

(14) Georges Gusdorf, "Philosophie des Lumières", *Encycl. Universalis,* Paris, 1968, vol. 10, pp. 154 - 160.

(15) Jean Starobinski, *L'invention de la liberté,* Genève, A. Skiri, 1964.
Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et loi naturelle,* Paris, Hartmann, 1945.

توضيح الأفكار بأدقّ العبارات وأبسطها، وكافح في سبيل إصدارها من 1751 إلى 1773 دالمبير وديدرو (D'Alembert, Diderot). وكتب فيها ديدرو ضمن مادّة «الحقوق الطّبيعيّة» إنّ الإدارة العامّة تنبثق عن ألفى حالات الفرد العقليّة في تقدير شؤونه بالقياس إلى شؤون أمثاله. وعلى أساس الموافقة الجماعيّة يُبرم النّاس عقدا - معبّرا عن إرادتهم - ويخوّلون حاكما أن يحكمهم طبقا لأغراضهم الموحّدة. لقد استوعب رفاعة الطّهطاوي هذا المنطق وأكبره، وأصاب في ترجمة «العقد الاجتماعي» (Le Contrat social) بعقد «التّأنّس والاجتماع الانساني»، عندما ذكر دروسه في باريس : «وقرأت أيضا في هذا المعنى كتابا يسمّى «عقد التأنّس والاجتماعي الانساني» مؤلّفه يقال له روسو وهو عظيم في معناه». (ص 244).

وتكرار لفظ الانسان في عمليّة «التّأنّس» أي نشأة المجتمع والتآم أهله - يدلّ على المكان المركزي الذي يحتلّه الإنسان في صنع حضارته. ووقعت من نفس رفاعة موقع القبول والاستجابة العميقة فكرة «الحقوق الطّبيعيّة» التّأسيسيّة. لاسيما ومرجعها بين يديه كتاب سائغ مبسّط، يعرض فصوله المؤلّف الحجّة - وهو أستاذ القانون «بورلماكي» - من وجهة نظر الإيمان بالله ربّ البريّة.

من هو «بورلماكي» ؟

ولد جان جاك بورلماكي (Jean - Jacques Burlamaqui) بمدينة جنيف سنة 1694، فهو يكبر روسو - مواطنه وسميّه - بثمانيّة عشر عاما. وينحدر جان جاك بورلماكي من أسرة عريقة النّسب بمدينة «لوقا» الإيطالية (Lucca)، حيث كان أسلافه يكتبون اسمهم هذا بحروف مغايرة (Burlamacchi). وفي عصر النّهضة اعتنقوا مبادئ الإصلاح التي جهر بها لوثر (Luther) سنة 1517، فكانوا في عداد الأقلّية البروتستانيّة في إيطاليا وكلمة «بروتستانت» تعني «المحتج» أو «المعارض». ولمّا اشتدّ اضطهاد تلك

الفئة، هاجرت العائلة إلى فرنسا، ثمّ استقرّت في جنيف منذ أواخر القرن السّادس عشر، وكانت جنيف موئلا لأولئك المطاردين، ومركزا لحركة الفكر الجديد إذ سلّمت مقاليدها للمصلح كالفن (Calvin) سنة 1536 بإجماع أهلها (La Réforme).

وفي المدرسة ثمّ الجامعة اللّتين أنشأهما «كالفن»، أتمّ الفتى بورلماكي دراسات جادّة. وعندما رشّحته الأكاديميّة أي الجامعة أستاذا فيها لمادّة «الحقوق الطّبيعيّة والمدنيّة»، قام برحلة علميّة إلى جامعتي جرونينج (Groningue) بهولاندا وأكسفورد بإنجلترا، ثمّ تولّى التّدريس بجدارة، منذ عودته سنة 1723، حتّى اعتلّت صحّته سنة 1740. ورغم اعتزاله عندئذ، انتخب عضوا في «مجلس الدّولة»، أي في السّلطة التّنفيذيّة العليا بجمهورية جنيف. وتوفي بورلماكي وهو في الرّابعة والخمسين من عمره (1748)، سنة ظهور كتاب «روح الشّرائع» لمونتسكيو. وأمّا كتاب بورلماكي في الحقوق الطّبيعيّة فقد ظهر في العام السّابق. وسرعان ما طبّقت شهرته الآفاق، وتعدّدت ترجماته (في رسالته عن بورلماكي سنة 1944 أحصى برنار جانيبان (B. Gagnebin) سبع لغات، ليست بينها العربيّة التي يجهلها كما يجهل قصّة الطّهطاوي).

ولبورلماكي - لامنتسكيو - أثره المباشر في روسو، يدلّ على ذلك استشهاد روسو به عندما تصدّى في فجر حياته الأدبيّة لقضيّة المجتمع ونشر رسالته المعروفة عن «أصل التّفاوت بين النّاس ومقوّماته».
وفيها نقرأ : (Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes (14754).

«إنّ فكرة الحقّ، كما يقول الأستاذ بورلماكي، بل وفكرة الحقّ الطّبيعي، تتجلّيان بالنّسبة لطبيعة الإنسان. فمن الطّبيعة الإنسانيّة نفسها، من كيانها ومن حالها، ينبغي استخلاص مبادئ هذا العلم» (16)

(16) J. - J. Rousseau, OEuvres complètes, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, III, p. 124.

واعترف من مؤرّخي الأدب الفرنسي عمدتان هما لانسون وفاجيه (Lanson, Faguet) ببنّوة روسو فكريّا لبورلماكي. وتتأسّس نظريّة الحقّ الطّبيعي على قوانين عامّة، يستخلصها كلّ فرد سويّ من فطرته الإنسانيّة المتطلّعة إلى المثاليات، وذلك قبل أن تصاغ القوانين الوضعيّة، التي باتت تفرض عليه من الخارج قواعد سلوكه إزاء أمثاله. فسلطة التّحكيم للعقل، والعقل هبة الله لخلق الله، وصوته الذي يتسمّعه الجميع في أعماق الضّمير، ويثوبون إليه في قرارة أنفسهم. وقد يعاب على بورلماكي أنّه لم يأت بجديد بعد جروسيويس الهولندي (Grotius 1583 - 1645) وبوفندورف الألماني (Pufendorf 163 - 1694) اللذين طلعا بهذا الرّأي (17). ولكن لبورلماكي الفضل في استكمال النّظريّة وصياغتها منطقيّا بالتّسلسل الفكري المناسب لمخاطبة العامّة والخاصّة.

كتاب نفّاذ إلى صميم «العدل»

هذا الوضوح المنطقي اجتذب رفاعة الطّهطاوي، كما اجتذب صدور تلك النّظريّة عن الإيمان بالله : «وما عند الله خير للأبرار» (18). وليست العقلانيّة لدى بورلماكي - كغيره من فلاسفة القرن الثّامن عشر تفكيرا موضوعيا علمانيا مطلقا، بل هي عقلانيّة منسوبة إلى إرادة الله الرّحيم الحكيم. وكانت الطّبعة التي استأثرت بإعجاب الطّالب الإمام فترجمها - وهو يتقدّم إذ ذاك في استيعاب اللّغة الفرنسيّة - طبعة مدرسيّة مبسّطة ظهرت حديثا، بعنوان :

Eléments du droit naturel, et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle, Paris, Janet et Cotelle, 1820 (19).

---

(17) Robert Derathé, *Jean - Jaques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1979, pp. 84 - 89.

(18) سورة آل عمران، آية 198.

(19) Anouar Louca, *Voyageurs*. (آنفا 5) , p. 59

في هذا الكتاب الصّغير الحجم، القريب المأخذ، المتين العبارة مع ذلك، إشادة رائعة ناصعة بسعادة الإنسان التي هيّأها له الخالق الوهّاب، بمنحه نعمة الذّكاء الفطري. هنا منهل فكري غزير تدفّق في ذهن الطّهطاوي، فبادر بنقل الكتاب إلى العربيّة، لإنعاش مواطنيه في الشّرق بمورد من الغرب. ومن آيات صفائه أنّه يزيل ما يتوهّمه المتأخّرون من التّناقض بين الإرادة الألهيّة ونور الرّوح. وفي ذلك تأييد لتقوى الفقهاء في ذلك العصر وانتظامهم في حلقات الصّوفيّة. عودة إذن إلى الطّبيعة التي يستنبطها الضّمير، ويستنبط أحكامها العقل. فالعقل يصنّف المكنون، ويقضي بفروض واجبة علينا أوّلا لربّ الخليقة، وبحقوق لنا ثانيا تلبّي حبّنا لأنفسنا، وثالثا بواجبات نؤدّيها للآخرين الذين يشاطروننا العيش في المجتمع [20].

ولم يتردّد الطّهطاوي في كتاب رحلته بعد وصفه التّمهيدي لجغرافيّة باريس، وخصال أهلها، في أن يفرد الفصل الثّالث للحديث عن «تدبير الدّولة الفرنساويّة»، منبّها قارنه إلى مفهوم «الشرط» : «ومن ذلك يتّضح لك أنّ ملك فرنسا ليس مطلق التصرّف، وأنّ السياسة الفرنساوية هي قانون مقيّد بحيث أنّ الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدّواوين». (ص 140).

ولا يكتفي الطّهطاوي بشرح النّظام النّيابي الدّيمقراطي المتّبع في فرنسا، بل يقدّم للقرّاء العرب منهجيّة تطبيق ذلك النّظام بترجمة كاملة لنصوص الدّستور الفرنسي. ونفهم مغزى إطلاقه كلمة «الشّرطة» عنوانا على ذلك الدّستور، فيها يترجم الكلمة الفرنسيّة (La Charte constitutionnelle)، ويودعها فكرة «الشّرط» أي التزام الحاكم بأحكام الدّستور :

---

(20) Burlamaqui, op. cit. 110 - 111.

«والكتاب المذكور - الذي فيه هذا القانون - يسمّى الشّرطة [...] فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكّام والرّعايا لذلك» . (ص 140).

ويتطرّق هنا الطّهطاوي إلى الاستشهاد بأقوال «العلماء والحكماء» في العدل، فنقرأ «سلطان الملوك على أجسام الرّعايا لا على قلوبهم» و«إذا أردت أن تطاع فاطلب ما يستطاع».

وقبل أن يغادر الطّهطاوي باريس، شهد أحداث ثورة 1830 التي مكّنت الشّعب الفرنسي خلال بضعة أيّام من تغيير الملك وتغيير نظام الحكم، فحرص على استيفاء موضوعه - وهو «حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض» - لا بترجمة مقصورة على «حقوق الفرنساوية الآن بعد 1831 من الميلاد وتصليح الشّرطة» (ص 152 - 154)، بل بإضافة جزء طويل لكتابه (مقالة) من سبعة فصول تروي بالوثائق «ما وقع من الفتنة في فرنسا وعزل الملك قبل رجوعنا إلى مصر» (ص 252 - 275).

ولا شكّ أنّ إطناب «تخليص الإبريز» في معالجة موضوع العدل السياسي وتدبير الدّولة، و«حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض»، قد حدا بكثير من الأقلام حاليا إلى المناداة برفاعة الطّهطاوي زعيما للحرّيّة، رائدا للدّيمقراطيّة والنّظام النّيابي في البلاد العربيّة [21]. صحيح أنّه صدر عن بورلماكي وعن نظريّة الحقوق الطّبيعيّة كما صدر روسو القائل في «العقد الاجتماعي» : «بما أنّ كلّ إنسان يولد حرّا وسيّدا لنفسه، فليس لامرئ - مهما كانت ذريعته - أن يسيطر عليه دون رضاه» [22]. ولكن

(21) Leon Zolondek, "Al - Tahtawi and political freedom", *Muslim World*, LIV / 1964, pp. 90 - 97.

(22) آنفا (16) ص 290.

ذلك الاستقطاب لا يستقيم والواقع التّاريخي الذي اجتازه رفاعة الطّهطاوي، والذي قد يشرح إحجامه عن المسارعة بنشر ترجمته لكتاب بورلماكي.

* * *

العودة إلى مصر : استبعاد محمّد علي

عاد رفاعة الطّهطاوي إلى مصر، حاملا مخطوط «تخليص الابريز في تلخيص باريز» ومخطوط ترجمته لكتاب بورلماكي في الحقوق الطّبيعيّة. هاله الفرق بين بطش الوالي الرّهيب على ضفاف النّيل وبين ما خبره من سيادة الحرّيّة والإخاء والمساواة في فرنسا، حيث تنطق الصّحافة بلسان رأي عام متيقظ وتأبى أيّ مساس بحقوقها [23]. فقد كان محمّد علي [24] مطلق التّصرّف في أمور مصر. كلمته هي النّافذة. ولتوطيد سلطته ـ رغم تبعيّته الرّسميّة لتركيا ـ أقام دولة شديدة البأس، باستثمار الأرض التي احتكرها، واعتصار طاقات النّاس وأرزاقهم، واستمداد القوّة الضّاربة من الصّناعات والعلوم الأوربيّة ـ أو التكنولوجيا الحديثة كما يقال اليوم. تدجّج بكلّ سلاح لإرساء قواعد حكمه المستبد، وبسط هيمنته على البلدان المجاورة جنوبا وشرقا وشمالا، فضمّ السّودان والحجاز، وتصدّى جيشه في سوريا لجيش السّلطان العثماني. والطّهطاوي مدين

(23) عن سلطان الصّحافة وجوّ الحريّات الذي عاصره الطّهطاوي في باريس بين 1826 و 1831 :

Charles Ledré, *La Presse à l'assaut de la monarchie, 1815 - 1848,* Paris, A. Colin, 1962.

(24) عن والي مصر محمّد علي، عصره وسياسته، راجع كتب الجبرتي، وشفيق غربال، ومحمد صبري (السوربوني)، وأحمد عزت عبد الكريم ومدرسته، وأحمد فؤاد شكري، وعفاف لطفي السيّد، ومذكّرات معاصره بريس دافن (Prisse d'Avennes) التي نشرناها بعنوان : *إدريس أفندي في مصر*، القاهرة، كتاب اليوم، 1991، وبالفرنسيّة :
Robert Mantran, *L'Egypte au XIXe siècle,* Actes du colloque international organisé en juin 1979 à Aix - en - Provence, par le GREPO (Groupe de Recherches et d'Etudes sur le Proche - Orient), Paris, Editions du CNRS, 1982 - Gilbert Sinouté, *Méhémet - Ali (1770 - 1849),* Paris, Pygmalion, 1997 . ومؤلّفه مصري يعيش في فرنسا ويكتب باسم مستعار. وقد أطلق ناشر الكتاب عليه عنوانا لا صلة علمية له بالموضوع (Le dernier Pharaon).

«لوليّ النّعم» بمصيره الجديد، فلم يعترض، ولم يقاوم - ولم يكن هناك مكان للمعارضة أو المقاومة - وإنّما أدرك أنّ عليه توعية الشّعب بحقوقه عن طريق التّعليم ونشر المعارف، وتوعيّة الوالي بواجباته عن طريق التّرشيد، بالحكمة والموعظة الحسنة. تأقلم الطّهطاوي بظروف بلاده، وطوّع لتطوير الأوضاع دور الوسيط الذي لم يكن له بدّ من الاضطلاع به بعد أن اضطرّته الرّحلة للموازنة الدّائمة - وصورة «الميزان» لا تفارقه في كلّ ما يرادف عندنا ظواهر الفكر أو النّقد أو «الأدب المقارن» - فقد جعل «تمدّن الوطن» غايته على المدى الطّويل (24 مكرر).

من زاوية التّجديد، خاض رفاعة الطّهطاوي، عقب وصوله إلى القاهرة، المعركة المحتدمة بين شيوخ الأزهر القدامى المتزمّتين وبين أستاذه حسن العطّار، الذي حظي برعاية محمّد علي لاتّجاهه التّقدّمي فرقّاه إلى منصب «شيخ الأزهر» وسط دسائس خصومه [25]. واستجاب محمّد علي لرجاء من حسن العطّار بنشر رحلة الطّهطاوي، وفي صدرها تقريظ منه بوصفه «شيخ الإسلام» فتح لها الطّريق. وكان محمّد علي يجهل اللّغة العربيّة، فأخرجت له مطبعة بولاق ترجمة تركيّة للكتاب [26].

(24 مكرّر) عن دور الوسيط الذي أدّاه الطّهطاوي بين حضارتين، انظر بحثنا :
"La médiation de Tahtawi", *La France et l'Egypte des vices - rois (1805 - 1822)*, Colloque international organisé par l'IREMAM, Aix - en - Provence, Juillet 1998, (Actes sous presse).

(25) التقى الدّبلوماسي الفرنسي البارون دي بوالكونت في القاهرة سنة 1833 بحسن العطّار، وهو شيخ للجامع الأزهر، فصرّح له بأنّه يفضّل استقبال الأجانب خلسة، في الصّباح الباكر، اتّقاء لشرّ العلماء... وهذا نصّ تقريره كما نشره :
Georges Douin, *La mission du baron de Boislecomte, L'Egypte et la Syrie en 1833,* Le Caire, IFAO, 1927, pp. 142 - 143 : "Le chef de la religion du Caire (Le cheikh el - islam) Hassan, homme éclairé et sage, me disait : je reçois avec plaisir les Européens, mais je les invite à venir à une heure ou l'on n'a pas l'habitude de venir chez moi, autrement je me ferais tort dans l'esprit des ulémas". CF. Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siecle*, le Cair, IFAO, II, pp. 344 - 357.
بيتر جران، *الجذور الإسلاميّة للرّأسماليّة، مصر 1760 - 1840*، القاهرة، دار الفكر، 1992، ص 211 (ترجمة محروس سليمان). ومقالنا بالفرنسيّة :
"Tahtawi et Silvestre de Sacy" (قيد الطّبع).

(26) ترجمة رستم أفندي بسيم، *سفارة نامهي رفاعة بك*، بولاق، 1255 / 1839.

والثّابت من شهادات المعاصرين أنّ محمّد علي - الذي لم يتعلّم في المدارس - كان يلتقط من كلّ أجنبي أو دبلوماسي يزوره ما يتحرّق إلى استطلاعه عن الآخرين من أساليب معيشة النّاس، وأنواع منتجاتهم، وممارسات الحكومة في معاملتهم، كما كان يسأل عن أهمّ الكتب وأنفعها لتحقيق أغراضه. ويقال إنّ ناصحا من هؤلاء نصحه بقراءة كتاب «الأمير» لمكيافيلي (Machiavelli) داهية عصر النّهضة في إيطاليا. فكلّف بترجمة هذا الكتاب «دون رفائيل زاخور» - وهو سوري من الرّوم الكاتوليك يجيد الإيطاليّة وكان «المترجم الأوّل» بالدّيوان في القاهرة أثناء الحملة الفرنسيّة على مصر[27] ويزيّن مكيافيلي لكلّ أمير يريد الاستقرار في دولته أن يتوسّل لتدعيمها كلّ الوسائل - أخلاقيّة وغير أخلاقيّة - فيتخلّص من أعدائه ومنافسيه، ويستأصل شأفة التّكتّلات القائمة بين الأشراف أو العتاة، ويمكر ويغدر، ويستخدم العنف لتوسيع سلطانه، وتوفير مقدراته، وفرض سياسته. وكان محمّد علي قد نهج هذا النّهج فلم يجد في كتاب مكيافيلي ما كان يتوقّعه من الجرأة، ويقال إنّه فضّل عليه «مقدّمة ابن خلدون»[28]. وترجع هذه الأخبار إلى ما قبل رحلة رفاعة الطّهطاوي، فترجمة «الأمير» بخط «دون رفائيل» تحمل تاريخ 1239 - 1240 هـ / 1824 - 1825 هـ، وقد توفي رفائيل في الثّانيّة والسّبعين من عمره سنة عودة الطّهطاوي من باريس (1831).

الطّهطاوي وسيطا ثقافيّا : الجغرافية البشرية، والتّاريخ التّنويري عن فولتير

وكما كانت مهمّة الوسيط قد حتّمت على الطّهطاوي أن يتخصّص في التّرجمة، وحبّبت إليه أن يعتني بالجغرافيا والتّاريخ، وكان - حسب

(27) لم يكن «دون رفائيل» يعرف التّركيّة، فنقل كتاب «الأمير» إلى العربيّة، ومازالت مخطوطته محفوظة بدار الكتب المصريّة، صوّر مقدّمتها جمال الدين الشيّال (آنفا ص 85 - 86). وفيها النصّ على أنّها تنفيذ لأمر محمّد علي. ومن العربيّة تُرجم الكتاب إلى التّركيّة وطبع بهذه اللّغة (نفسه، ص 81).

(28) نفسه، ص 80.

تعبيره - «متولّعا» بهذين العلمين في باريس، فقد عمد إلى تقديم نموذج آخر من أعلام السياسة ليقتدي به محمّد علي، كما عمد إلى تقديم نظرة أشمل إلى العالم الخارجي وإلى حياة النّشر في مختلف الآفاق. نستخلص هذا السّعي المزدوج إلى التّعريف «بالإنسانيّة» جغرافيّا وتاريخيّا، إذا استعرضنا قائمة الكتب التي أصدرتها بولاق في مطلع عصر النّهضة وأحصينا المواضع التي يظهر فيها اسم الطّهطاوي. معظم تلك الكتب ترجمات من اللّغة الفرنسيّة - على حين كانت اللّغة المتوسّطيّة السّائدة، إلى جانب التّركيّة، هي الإيطاليّة حتّى عودة الطّهطاوي من باريس [29]. أجل، قاد الطّهطاوي حركة التّرجمة، ووجّه الثّقافة بوجه عام، فشجّع نشر الكتب في علوم الطبّ والهندسة بموازاة النّشاط الملحوظ في تدريس الطبّ الحديث بمصر وتأهيل المهندسين [30]. أمّا هو فلا نجد اسمه إلاّ على جنسين من «الأجناس الأدبيّة» وهما «الرّحلة» كـ «سياحة في أمريكا» و«سياحة في الهند» (وذلك توسّع في التّعريف بالإنسانيّة غربا وشرقا)، [31] و«التّاريخ» الذي انتخب أنفع نماذجه للوالي وللأمّة.

ولم يكن التّاريخ «علما يدرّس في المساجد أو المدارس في مصر أو غيرها من أجزاء العالم الإسلامي» [32] حتّى أنشأ رفاعة الطّهطاوي مدرسة الألسن بالقاهرة، فأدخل هذه المادّة للمرّة الأولى في برنامج

---

(29) عن تحوّل المصدر الثّقافي في مصر من إيطاليا إلى فرنسا - مع بعثة الطّهطاوي راجع كتابنا : ...Voyageurs (آنفا 5) ص 34 - 37.

(30) عن دور مدرسة «المهندسخانة» وخرّيجيها في واقع النّهضة المصريّة، راجع رسالة دكتوراه الدّولة التي قدّمتها لجامعة ليون الثّانية سنة 1993 جيلين الوم :
Ghislaine Alleaume, *L'Ecole Plyechnique du Caire et ses élèves, 1993, 3 vol.*

(31) هنري مركام، *سياحة في امريكا*، ترجمة سعد نعام وتصحيح رفاعة وقطة، بولاق، 1262 / 1846.

أوبير ترولد، *سياحة الهند*، ترجمة إبراهيم البيّاع وتصحيح الشّيخ فرغلي ورفاعة الطّهطاوي، بولاق 1265 / 1849.

(32) جمال الدّين الشّيال، «رفاعة المؤرّخ»، *مهرجان رفاعة الطّهطاوي 1958*، القاهرة، دار النّشر للجامعات المصريّة، 1960و ص 119.

الدّراسة وعيّن لها أستاذا خاصًا [33]. ولعلّ الهزّة التي مسّت شغاف قلبه حين شهد في باريس - وهو الذي جاء من منطقة «رطيبة» - بعث الحضارة المصريّة القديمة على يدي شامبليون، هي التي أشرقت في وعيه بحقيقة التّاريخ. وكان إذ ذاك منهج فولتر في كتابة التّاريخ أهمّ معالم الحداثة. فاسترعى التفات الطّهطاوي دأب فولتير على اختيار موضوعات كتبه التّاريخيّة من معاصريه الأعلام في قرنه الثّامن عشر، كشارل الثّاني عشر ملك السّويد وبطرس الأكبر عاهل روسيا، ودأبه على البحث عن الوثائق وعلى وصف أنظمة الحكم التي تؤدّي إلى مزيد من رقيّ الإنسانيّة [34]. لذا أسند الطّهطاوي في القاهرة ترجمة هذين الكتابين لأنجب تلاميذه، واضطلع بالمراجعة والتّصحيح، فصدرت عن مطبعة بولاق سنة 1257 / 1841، ترجمة محمّد مصطفى البيّاع بعنوان «مطلع شموس السّير في وقائع كرلوس الثّاني عشر»، وسنة 1266 / 1850 ترجمة أحمد عبيد الطّهطاوي بعنوان «الرّوض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر» [35]. وإذا كان لمبادرات رفاعة الطّهطاوي الفضل في نقل العديد من عيون كتب التّاريخ الأوربّي التي طالعها بالفرنسيّة، مع تصنيفها تحت عناوين عربيّة وضعها لإبراز مقصوده، مثل «بداية القدماء وهداية الحكماء» [36]، أو «إتحاف الملوك الألبّا بتقدّم الجمعيات

(33) عن الأثر الحضاري لتجربة الطّهطاوي في استكشاف علم التّاريخ وتطبيقه : أنور لوقا، *عودة رفاعة الطّهطاوي، مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن*، تقديم منجي الشّملي، سوسة، دار المعارف، 1997، ص 197 - 203.

(34) أنور لوقا، «ماذا تبقّى من فولتير ؟»، *اخبار الأدب*، القاهرة، 6 نوفمبر 1994، ص : 26 - 27.

(35) يضع فولتير كلمة «التّاريخ» في أوّل عنوان كلّ من كتابيه :
- *Histoire de Charles XIII* (1731).
- *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (175 q - 63).

(36) «بداية القدماء وهداية الحكماء» نصوص جمعها الطّهطاوي من مراجع مختلفة، ترجمها مصطفى الزرابي وعبد الله أبو السّعود ومحمّد عبد الرزّاق، وصحّحها وقدّم لها رفاعة الطّهطاوي، بولاق، 1254 / 1838، والطّبعة الثّانية 1282 / 1865.

في أوربّا» [37]، فحسبنا مضمون كتابي فولتير دليلا على منظور رفاعة المؤرّخ وغرضه :

يستهلّ فولتير تاريخه لشارل الثّاني عشر ملك السّويد (1682 ـ 1718) بإبداء أمله في أن يعتبر أمراء العصر بهذه السّيرة الفذّة التي تصوّر جنون الحروب والغزوات. فقد كانت السّويد مملكة قويّة ثريّة، طمع فيها جيرانها الثّلاثة ـ الدّانمارك وبولونيا وروسيا ـ فهزمهم تباعا شارل الثّاني عشر، ولكن النّصر أغراه ببسط سلطانه حتّى تخوم آسيا. فلمّا هزمه قيصر روسيا، لاذ بتركيا، وبدلا من العودة سالما موفورا إلى بلاده، ألّب الأتراك وسلّحهم ضدّ الرّوس. تدهورت أثناء ذلك أحوال السّويد الاقتصاديّة والأمنيّة، فسارع لانتشالها من وهدتها، إلاّ أنّه هاجم النّرويج، فلقي حتفه في خندق. إنّما صلاح الحكومة، وتوفيقها، في السّلام لا في المجد.

وأمّا بطرس الأكبر (1672 ـ 1725)، فقد اعتنى في روسيا بالعلوم والاقتصاد والصّناعة حتّى آلت لأسطوله سيادة بحر البلطيق. ويتجاوز فولتير عن جرائم هذا الملك، ويطنب في الإشادة بحكمة التّشريع الذي وضعه لتنظيم الدّولة، وبه نقلها من الهمجيّة إلى التّحضّر والرّخاء. والحقّ أنّ بطرس لم يفرغ من وضع ذلك التّشريع، غير أنّ فولتير يزعم أنّ بطله قد أنجزه سنة 1722. وذلك مقصد الفيلسوف الذي يريد أن يشرح بناء روسيا الجديدة على أساس التّنوير، وأن يشرح عظمة أميرها بتزعّمه لتلك الحركة النّهضويّة التي تستلهم عدل القانون.

(37) «اتّحاد الملوك الألباء بتقدّم الجمعيّات في بلاد أوربّا»، هو مقدّمة تاريخ الامبراطور شرلكان الخامس المرادف لعصر النّهضة في دول أوربّا الغربيّة (1500 ـ 1558)، ألّفه المؤرّخ الاسكتلندي وليم روبرتسون (W. Robertson) سنة 1769 في ثلاث أجزاء (History of the Emperor Charles the fifth)، وعن ترجمة الفرنسيّة بعنوان (Histoire du règne de Charles quint) سيترجمه إلى العربيّة خليفة محمود ويراجعه رفاعة الطّهطاوي، في ثلاثة أجزاء، بولاق 1260 / 1844 ـ 1266 / 1849، بعنوان «إتحاف ملوك الزّمان بتاريخ الامبراطور شرلكان». أمّا المقدّمة وهي بقلم نفس المصحّح، فطبعتها مطبعة بولاق سنة 1258 / 1842.

أفلح فولتير في ترويج مبدأ «المستبد المستنير». ولا أدلّ على ذلك من العلاقة المباشرة التي نشأت بينه وبين وليّ عهد روسيا فريدريك (1712 ـ 1786)، الذي سيتبوّأ عرش بلاده سنة 1740 باسم فريدريك الثّاني ويشتهر بلقب فريدريك الأكبر. فقد شغف هذا الأمير بالأدب والفلسفة، وأنشأ سنة 1739 كتابا ـ باللّغة الفرنسيّة ـ جعل عنوانه «نقض مكيافيلي أو محاسبة (الأمير)» (L'Anti - Machiavel ou Examen du Prince de Machiavel) وفيه يدحض فصلا فصلا نصّ مكيافيلي باعتباره عرضا لمذهب موضوعي في سياسة الحكم، لا بنسبة ذلك المضمون إلى عصر سلف وإلى بيئة معيّنة. وأرسل فريدريك مخطوطه إلى فولتير ليصحّحه، ثمّ طُبع الكتاب في لندن سنة 1741. وأخطر ما يعيبه فريدريك على مكيافيلي تلاعب «الأمير»، واستهتاره بالقيم في سبيل الاحتفاظ بالسّلطة، دون أن يصدر في عبثيّته تلك عن فلسفة عامّة تحدّد الوظائف العضوية للدّولة وتعرّف دور «الأمير» بأصوله وطبيعته. فالقاعدة الثّابتة التي ينبغي أن تنظّم جميع أعمال «الأمير» وتصرّفاته هي نظريّة التّعاقد بين الحاكم والمحكومين في الدّولة، بما يكفل حماية أمن النّاس ومصالحهم. فما «الأمير» سوى المكلّف بالسّلطة العليا السّاهرة على الدّولة، الحاسمة في تطبيق خير الحلول. وينطلق ذلك النّقد المنهجي من مفهوم «المستبدّ العادل».

الطّهطاوي يقدّم نموذج «المستبدّ العادل»

ولا نعلم هل ألمّ الطّهطاوي بكتاب فريدريك «نقض مكيافيلي» ـ وهو الذي يعرف دون شكّ ما سبق من استعانة محمّد علي بترجمة «الأمير» ـ ولكنّه سلك مثل مسلك فولتير وفريدريك في الإشادة بالمستبدّ العادل. نلمس ذلك من أوجه ثنائه حينما رسم صورة محمّد علي لقرّاء «مناهج الألباب المصريّة في مباهج الأداب العصريّة»

(1869) [38] ومن أبرز قسماتها :

«كان المرحوم محمّد علي سليم القلب صادق اللّهجة، حكيما في أعماله، حريصا على عمار البلاد، سريع الإدراك، عجيب البداهة. تعلّم القراءة والكتابة في أقرب وقت، وعمره خمس وأربعون سنة إذ ذاك ـ جبرا لما فاته في زمن الصّغر، وتداركا لما يزيد في مجده في زمن الكبر. فرغب في مطالعة التّواريخ، ولاسيما تواريخ الفاتحين، كتاريخ اسكندر الأكبر المقدوني، وتاريخ بطرس الأكبر امبراطور الرّوس، وتاريخ نابليون الأكبر، وغير ذلك من التّواريخ المترجمة إلى التّركيّة. وكان صاحب فراسة، إذا تكلّم أمامه أحد بلغة أجنبيّة فهم من النّظر إلى حركاته وإشارته مقصده، يستثمر العقلاء والعلماء في جلّ أموره. وكان متديّنا إلى حدّ

(38) من فاتحة الباب الرّابع المعنون «في التّشبّث بعود المنافع العموميّة إلى مصر، حسب الإمكان، في عهد محيي مصر، جنتمكان».
ويتصدّر «خاتمة» الكتاب نفسه فصل في «ولاة الأمور»، منه : «لفظ البوليتيقة (السياسة) كان معروفا ـ في الأمان السّابقة ـ بمعنى آخر وهو : الحيلة والخداع والتّدبير (التّآمر) ممّا لا يليق بالملكة الجائرة، وفي هذه الأيّام جميع الأحكام الملكيّة مؤسّسة على العدل والأمانة وخلوص النّيّة، المتقوّم منها الحقّ».
«إنّ دأب الملك العاقل أن يتبصّر في الاعواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أنّ اللّه، سبحانه وتعالى، اختاره لرعاية الرّعيّة، وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم، يعني ضامنا لحسن غذائهم، حسّا ومعنى، لا آكلا لهم».
وفي هذه السّطور الأخيرة يظهر فكر فنلون (Fénelon)، المصلح والمربّي الفرنسي الذي عاش في القرن السّابع عشر، وكتب قصّة سياسية الهدف Aventures de Télémaque، أهداها لتلميذه وليّ عهد المملكة راجيا أن يهذّبه بملابسات فيها تعلّمه واجبات الحاكم نحو المحكومين. وقد ترجم الطّهطاوي هذه القصّة إلى العربيّة أثناء نفيه في الخرطوم (1854 ـ 1850) قاصدا من جانبه نصيحة الوالي للحدّ من استبداده. ولكن تلك التّرجمة لم تطبع في القاهرة، بل في بيروت، وبعد ثلاثة عشر عاما من أوبة الطّهطاوي (*مواقع الأفلاك في وقائع تليماك*، الطّبعة السّوريّة، 1867، 792 صفحة).
وفي مطلع القرن العشرين سينقد محمّد عبده «آثار محمّد علي في مصر» نقدا عنيفا، فيكتب بهذا العنوان مقالا في *المنار* (7 . 7 . 1902)، بمناسبة الذّكرى المئويّة لتأسيس دولته (رشيد رضا آنفا 2)، (382 ـ 389)، ويقول (ص 386) = «هل توجّهت نفسه لوضع حكومة قانونيّة منظّمة يقام بها الشّرع ويستقرّ العدل ؟ لم يكن شيء من ذلك».
ولكن محمّد عبده ـ كالطّهطاوي ـ من أنصار نظريّة «المستبدّ العادل» التي أذاعها فولتير في القرن الثّامن عشر. لذا عنون مقاله التّالي «إنّما ينهض بالشّرق مستبدّ عادل»، ومنه : «مستبدّ يكره المتناكرين على التّعارف، ويلجئ الأهل إلى التّراحم، ويقهر الجيران على التّناصف [...] عادل لا يخطو خطوة إلاّ ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه [...] هل يعدم الشّرق كلّه مستبدّا من أهله، عادلا في قومه ؟» (آنفا 2، ص 2 / 390 ـ 391).

الاعتدال بدون حميّة عصبيّة ولا تشديد. وكان يؤثر الفعل على القول، بمعنى أنّه إذا أراد ترتيب لائحة مهمّة، فيها منفعة للأمّة، شرع فيها بقصد التّجريب، وأجراها شيئا فشيئا على طريق الإصلاح والتّهذيب، فإذا سلكت في الرعيّة، وصارت قابلة لعوامل المفعوليّة، كساها ثوب التّرتيب والانتظام، وأخرجها من القوّة إلى الفعل في ضمن قانون الأصول والأحكام».

نقف عند هذه الملامح الواضحة الدّلالة من لوحة «المستبدّ العادل» كما رسمها رفاعة لمحمّد علي. وآخرها ينقلها في التعرّف بشخصيّة هذا الوالي من «القول إلى الفعل»، أي من إرادة «عمار البلاد» إلى وضع التّشريع الكفيل بتحقيقه. هنا تقديم للغاية على الوسيلة - وإن كانت من الشّرع. فالواقعيّة أصل التّشريع وأساسه. والقانون محل للتّجريب كالعلم. ولن يصحّ تطبيقه على قوم إلاّ إذا ناسبهم، مصداقا لرأي منتسكيو في أنّ للشّرائع شرائع. ومن حسنات هذا الوالي أنّه متديّن معتدل، لا يقيّده تعصّب ولا تشدّد، لذا يستشير الحكماء والعلماء - وأوّل ما يميّزهم في النصّ «العقل» (العقلاء) ويأخذ من الحكمة والعلم ما يلائم أطوار الرعيّة، «لأنّ الشّريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا» كما سيقول الطّهطاوي تمهيدا لتعريفه الأخير بمفهوم «العدل»، ونسجّل نصّه فيما يلي.

نحو العدل

لقد كان العدل ضالّة هذا الإمام طيلة حياته. رأينا كيف استخلصه من «الشّرطة» الفرنسيّة في أوّل كتبه الحداثيّة، وسنرى كيف سيظلّ العدل غايته في آخر كتبه «المرشد الأمين للبنات والبنين» الذي نشره سنة 1872، أي قبل عام من وفاته - بمثابة وصيّته الفكريّة - وفيه نقرأ :

«إنّه [العدل] أساس الجمعيّة التّأنيسيّة والعمران والتّمدّن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتمّ حسن تدبيرها إلاّ به. وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرّع منه، وكالصّفة من صفاته، وإنّما يسمّى

باسم خاص الشّفقة، والمروءة، والتّقوى، ومحبّة الوطن، وخلوص القلب، وصفاء الباطن، والكرم، وتهذيب الأخلاق، والتّواضع، وما ماثل ذلك، فهذه كلّها نتائج العدل.. فقد حسّنه الشّرع والطّبع»[39].

وقد أصاب الحبيب الجنحاني إذ وضع «العدل» في بؤرة الحداثة، وعنون سنة 2000 استقصاءه النّقدي الشّامل للكتب العربيّة التي تكاثرت باللّغط حول هذا الموضوع عنوانا يبدو جريئا في هذه الأيّام وإن سبقه الطّهطاوي بقرن ونيّف : «العدل السياسي يسبق أيّ تحديث للفكر العربي المعاصر»[40].

فبأيّ الأحكام نبلغ «العدل» المنشود ؟ ما إن اهتدى الطّهطاوي - هو الأزهري الخبير بالشّريعة - إلى نصوص الدّستور الفرنسي (الشّرطة) حتّى تفهّمها والتهمها، رتاق إلى نقلها لمواطنيه. والتّرجمة اشتغال دقيق بالكلمات كاشتغال الصّائغ بمعدن الذّهب. يتقصّى المترجم المعاني وصلاتها، ويحدّ الألفاظ، ويستخلص المراد من القول، ولا يني عن وزن المفاهيم والقيم. وانخرط رفاعة، بترجمة هذه الوثيقة، في نهج الفكر الدّستوري. وذلك فكر عقلاني خالص، لا يستند إلى «كتاب اللّه تعالى، ولا سنّة رسوله»، غير أنّ «عقولهم» حكمت بأنّ «العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد». هل ننبذ هذا «العدل» لأنّه لا يتوخّى تقليد السّلف، ولا يندرج في مذهب من مذاهب الشّريعة الأربعة ؟ كلاّ، «فإذا تأمّلت رأيت أغلب ما في هذه الشّرطة نفيا». منذ مادّتها الأولى، يستولي الرّضا، بل الإعجاب على طالب الحق : «سائر الفرنساويّة مستوون قدّام الشّريعة». ويتبسّط رفاعة في تعليقه على هذا القول : «معناه سائر من

---

(39) رفاعة اتلطّهطاوي، *الأعمال الكاملة*، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 1973، ج 2، ص 477.

(40) *الزّمان الجديد*، لندن، 15 / 4، عدد فبراير 2000، ص 56 - 62.

يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتّى أنّ الدّعوى الشّرعيّة تقام على الملك وينفّذ عليه الحكم كغيره. ولقد كادت هذه القضيّة أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساويّة، وهي من الأدلّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عاليّة» (ص 148). ويقدح المترجم ذاكرته بحثا بين المشرّعين الإسلاميّين عمّن عساه أخرج مثل تلك المبادئ التي تستهدف إحلال العدل في النّاس إحلالا شاملا ناجزا - إذ الغاية هي إسعاد المجتمع، فتنفرج حركة الميزان المتواصلة في ذهنه عن خاطرة لاحت له بصدد المادة الثانية (سائر الفرنسيّين يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئا معيّنا لبيت المال، كلّ على حسب ثروته) فيسجّلها قائلا إنّ الضّرائب «لو كانت مرتّبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النّفس، خصوصا إذا كانت الزّكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال، وربّما كان لها أصل في الشّريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم» (ص 149).

وهل تعني ممارسة العنف والاستبداد المستمرّة في العالم الإسلامي تخلّف الشّريعة ؟ في تونس اشتهر انسحاب المصلح الجنرال حسين - الذي سيتباحث مع الطّهطاوي في القاهرة - من رئاسة أوّل مجلس بلدي بالعاصمة سنة 1963 واستنزاف البلاد التّونسيّة «كالبقرة التي حُلب ضرعها حتّى خرج منه الدّم» حسب قوله [41]. وكان الطّهطاوي في مصر أدرى بهوّة الفقر التي تردّى فيها أبوه «الملتزم» حين ألغى محمّد علي نظام الالتزام في جباية الضّرائب بالأقاليم وأصبح، منذ سنة 1813، هو الجابي الوحيد والمالك الوحيد والتّاجر الوحيد، وتسلّط على الجميع بقسوة جنده. ويندّ عن صاحب «تخليص الابريز» هذا الاعتراف بالظّلم المستشري في بلاده : «ومدّة إقامتي بباريس لم أستمع أحدا يشكو من المكوس والفرَد (جمع «فردة» وهي تحريف عامّ للضّرائب المتتاليّة مشتقّ من فعل «فرض») والجبايات أبدا. ولا يتأثّرون، بحيث أنّها تؤخذ بكيفيّة لا تضرّ

(41) آنفا (33) ص 15 - 16.

المعطي، وتنفع بيت مالهم، خصوصا وأصحاب المال في أمان من الظّلم والرّشوة» (ص 149).

البحث عن «العدل» في الشّريعة

لم يكن بدّ الطّهطاوي من التّنقيب في «الشّريعة» بغية الحصول على ما يماثل ذلك الدّستور الفرنسي المتكامل، الذي ترجم موادّه وأثنى على توازنه. ولكنّ السنّة الجارية في مصر، ولا سيما بين «أهل الحلّ والعقد» كانت سنّة التّقليد. فهم على عكس البارسيين الذين خالطهم خمس سنين واستهلّ تعريفهم بأنّهم «ليسوا أسراء التّقليد أصلا، بل يحبّون دائما معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه» (ص 119). لا مخرج من المذاهب الأربعة السّائدة في الفقه - أبي حنيفة، مالك، الشّافعي، ابن حنبل - إلاّ بالاجتهاد [42] ويقال إنّ باب الاجتهاد مقفول، لاحظ ذلك، في أسى، ابن خلدون نفسه الذي اشتغل بالقضاء : «فوقف التّقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة : وسدّ النّاس باب الخلاف وطرقه لمّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولمّا عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولمّا خُشي منه إسناد ذلك إلى غير أهله.. فصرّحوا بالعجز والإعواز وردّوا النّاس إلى تقليد لهؤلاء... ولم يبق إلاّ نقل مذاهبهم، وعمل كلّ مقلّد بمذهب من قلّده منهم» [43].

يصطدم رفاعة الطّهطاوي بانسداد الطّريق. فقد استحكم التّقليد حتّى أصبح استمساكا بالمظاهر والشّكليات : «لو اضطرّت الحكومة إلى تولية قاض غير حنفي، وجب تقليده لمذهب أبي حنيفة لأجل الولاية

---

(42) منجي الشّملي، «من مظاهر الاجتهاد في الإسلام قديما وحديثا»، *الفكر في الأدب في ضوء التّنظير والنّقد*، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1405 / 1985، ص 31 - 41، مقال جوهري نشرته مجلّة الفكر سنة 1966 يلخّص تاريخ المذاهب الأربعة وتعاليمها، ويبيّن أنّها ثمرة «الاجتهاد».

(43) ابن خلدون، *المقدّمة* (نقلا عن المرجع السّابق ص 37 - 38).

وإجراء الأحكام عليه»[44].

وأدّى الجمود إلى تقهقر الأحكام الشّرعيّة رغم تزايد الحاجة إلى اجتهاد الفقهاء بتزايد المعاملات : «إنّ الحالة الرّاهنة اقتضت أن تكون الأقضيّة والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرّعات الكثيرة المتنوّعة بتنوّع الأخذ والإعطاء من أم الأنام»[45]. لكنّ الفقهاء يقتصرون على تلاوة كتب الأحكام الشّرعيّة في مناسبات «الجوادث والنّوازل»، دون جدوى، بينما ينصرف المتقاضون عن الاحتكام إليهم، ويفضّلون تطبيق قوانين أوربّية - يفهمونها - على كتب الفقه المعقّدة التي تحتشد في صفحاتها الهوامش والحواشي والتّقارير ويركب بعضها بعضا. وعلى هذا الضياع يحتجّ رفاعة :

«مخالطات تجّار الغرب ومعاملتهم مع أهل الشّرق أنعشت، نوعا، همم هؤلاء المشارقة وجدّدت فيهم وازع الحركة التّجاريّة، وترتّب على ذلك نوع انتظام، حيث ترتّب الآن في المدن الإسلاميّة مجالس تجاريّة مختلطة لفصل الدّعاوي والمرافعات بين الأهالي والأجانب بقوانين في الغالب أوربّية - مع أنّ المعاملات الفقهيّة لو انتظمت وجرى عليها العمل، لما أخلّت بالحقوق بتوفيقها على الوقت والحال، ممّا هو سهل العمل على من وفّقه اللّه لذلك من ولاة الأمور المستيقظين. ولكلّ مجتهد نصيب»[46].

والإشارة إلى «الاجتهاد» صريحة في هذا المثل الشّعبي السّائر. ذلك أنّ القضاء الشّرعي بات في مفترق الطّرق، وأصبح مهدّدا بالزّوال.

---

(44) رفاعة الطّهطاوي، *مناهج الألباب*، طبعة *الأعمال الكاملة*، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 1973، 544/1.

(45) نفس الصّفحة.

(46) نفسه، 369/1.

وتشهد هذه السّطور بالجهود التي بذلها رفاعة الطّهطاوي خلال ذلك التّحوّل التّاريخي الخطير. فتحت ضغط المعاملات الاقتصاديّة التي حمي وطيسها بين الوافدين من الغرب وبين المصريين، وما أحدثه تفاوت الكسب في تلك المبادلات من خصومات قانونيّة دفعت إلى التماس العدل لدى سلطات كلّ فريق - أي قناصل الدّول الغربيّة من ناحية والمحاكم الشّرعيّة من ناحية أخرى - لجأت الحكومة المصريّة إلى ترجمة القانون الفرنسي لتوعيّة المتقاضين من رعاياها، وسعت في الوقت نفسه - كي تحدّ من طغيان المحاكم القنصليّة - إلى التّفاوض مع مختلف الدّول المعنيّة، بقصد الاتّفاق على إنشاء «قضاء مختلط»، يطبّق في مصر مواد قانون موحّد. ولرفاعة الطّهطاوي عهدت الحكومة بتعريب «القانون الفرنساوي المدني» (1866) [47] و«قانون التّجارة» (1868) [48]. وأحسّ الطّهطاوي بالخطر المحدق. فدعا «ولاة الأمور المستيقظين» - بعد أن قام بترجمة النّصوص الفرنسيّة - إلى استخراج قواعد الحقوق في المعاملات من الفقه، وحثّ العلماء على الاجتهاد في استخراجها.

ولم يجد الطّهطاوي صدى لندائه. ففتح بنفسه باب الاجتهاد - دون أن يجاهر بأنّه فتحه - ونشر سنة 1870 في مجلّة

---

(47) تعريب *القانون الفرنساوي المدني (Le Code civil français)*، تعريب رفاعة بك ناظر قلم التّرجمة، وعبد الله السّيّد رئيس القلم، القاهرة، المطبعة الأميريّة، 1866/1283. - الجزء الأوّل : مقدّمة في بيان إعلان الأحكام القانونيّة وما يترتّب عليها، المقالة الأولى في الكلام على الأشخاص، المقالة الثانيّة في الأملاك وما يعتريها من الأحكام، المقالة الثّالثة في أنواع الطّرق التي تقيّد الملكيّة. الجزء الثّاني : بقيّة المقالة الثّالثة، ما هو من المبادلة، الوكالة، المدّة الطّويلة. والجزآن يشتملان على 2281 مادّة.

(48) تعريب *قانون التّجارة (Le code commercial français)*، تعريب رفاعة الطّهطاوي، القاهرة، المطبعة الأميريّة، 1868/1285 - المقالة الأولى في التّجارة من حيث هي، المقالة الثانية فيما يتعلّق بالتّجارات البحريّة، المقالة الثّالثة فيما يتعلّق بالتّفليس والتّفالس، المقالة الرّابعة فيما يتعلّق بالأقضية التّجاريّة.

«روضة المدارس» رسالته «القول السّديد في الاجتهاد والتّجديد» [49].

ينطلق الطّهطاوي في رسالته من الوعد الكريم بأنّ اللّه يبعث في الأمّة، كلّما دار الزّمان مائة سنة، من يجدّد لها أمر دينها. ويستعرض أنواع المجدّدين ـ ارتكازا على كلمة «من» التي تعني المفرد أو الجمع. فقد يكون المجتهد فردا، من درجة خاصّة في الاجتهاد، حصرها الحنفيّون في سبع درجات، ذكرها الطّهطاوي عن ابن كمال باشا (المتوفّى سنة 940 هـ / 1533م)، وحصرها الشّافعيّة في ثلاث، واستعرضها الطّهطاوي كما أوردها الشّعراني في «كتاب الميزان» عن السيوطي (المتوفّى سنة 911 هـ / 1505م) حسب التّصنيف التّالي : «المجتهد المستقل» الذي يستقي رأسا من مصادر الشّريعة كالأئمّة الأربعة المؤسّسين، و«المجتهد في المذهب أو المجتهد المنتسب» الذي يستدلّ على الأحكام التي وضعها أحد الأئمّة الأربعة، كتلميذين مباشرين من تلاميذ الشّافعي هما البويطي (المتوفّى سنة 231 / 845) والمزني (المتوفّى سنة 264 / 877)، ثمّ «مجتهد الفتوى» الخليق بأن يستمدّ من أحد أحكام الإمام أو تلاميذه رأيا يرجّحه كما فعل الشّافعيّان الرّافعي (المتوفّى سنة 633 / 1226) والنّووي (المتوفّى سنة 676 / 1278). ومهما كان التّصنيف المذكور، فهو يدور في فلك محدود ولا يتطاول إلى مراجعة جذريّة لأصول الفقه التي تجمّدت في ممارسات العلماء على مرّ الزّمن. وهكذا غابت مفاهيم هامّة، يحتاج إلى إحيائها العصر الحديث، لاسيما مفهوم التّجديد، ومفهوم السياسة الشّرعيّة، ومفهوم المصلحة. ويحاول الطّهطاوي بعث شيء من المرونة في الفقه يثني على المذهب الحنفي ـ مذهب الدّولة ـ مع أنّه شافعي، فهو يريد كسر الالتزام بمذهب واحد. ويعيد النّظر في تحريم «البدعة»، ويلحّ

(49) رفاعة الطّهطاوي، *القول السّديد في الاجتهاد والتّجديد*، ملحق العدد الخامس للسّنة الأولى من مجلّة روضة المدارس، 15 ربيع الأوّل 15/1285 جوان 1870، 24 صفحة ـ ونشرته في كتيب مستقل ـ مطبعة وادي النّيل بالقاهرة، 1871/1287.

(في المرشد الأمين) على أنّ اللّه قد أكرم الإنسان «وزيّنه بالعقل الذي يميّز بين الحسن والقبيح، والضّارّ والنّافع، والخطأ والصّواب، وجعل سبحانه وتعالى الإنسان المتّصف بالقريحة الذّكيّة والملكة القويّة، موفّقا لتحصيل العلم واستفادته واستنباطه وإفادته» [50].

من هم العلماء ؟

إنّه يوقن بأنّ «العلماء» في مصر قد احتكروا بغير حقّ لقب العلماء، فالعلماء في فرنسا من طراز آخر، باحثون مختصّون في علوم تجريبيّة اجتازوا أعلى امتحاناتها، لا رجال الكنيسة [51]. وهذا ما أفصح عنه في «مناهج الألباب»، حيث قسّم طائفة العلماء إلى ثلاث طوائف : علماء الحقيقة، وهم ما درجنا على وصفهم بالعلماء أو الشّيوخ، وعلماء الشّريعة أي الفقهاء، وعلماء «الحكمة والأمور النّافعة»، وهم خرّيجو المدارس الحديثة، فعليهم ينطبق ذلك اللّقب الجليل الذي كان مقصورا على «رجال الدّين».

ويتجنّب رفاعة في رسالته مصادمة الجمود لدحضه، بل يواصل ما عرفناه في أسلوبه من اللّين والحسنى، ويتسلّل بأفكاره خلال ركام من أسماء السّابقين وأقوالهم، ومن الحكم والأمثال المأثورة. بل يتوخّى لغة الفقهاء ومصطلحاتهم في صياغة وأيه المناقض. فالمجدّد عنده، في زماننا، غير الفقيه المنفرد، والأرجح أن يكون «وليّ الأمر» وجملة مستشاريه من «الصّلحاء والحكماء». ولكي يتمكّن هذا المجدّد من تنفيذ «السياسة الشّرعيّة» الملائمة للواقع المتشعّب المتغيّر، يحقّ له أن يبيح «الواجب» وأن يوجب «المباح» وأن يأمر «بالنّوافل». فعلى الفقيه أن يعالج أوضاع الأمّة، وأن يطمح مع وليّ الأمر إلى العدل والمصلحة العموميّة [52].

---

(50) رفاعة الطّهطاوي، *المرجع الأمين للبنات والبنين*، الأعمال الكاملة (آنفا 44)، 2 / 400.

(51) رفاعة الطّهطاوي، *تخليص الابريز*، (آنفا 33 ص 102).

(52) انظر عودة *رفاعة الطّهطاوي* (آنفا 33) ص 222.

أراد الطّهطاوي أن يحرّك - في رفق - مسلّمات ركدت في أذهان «العلماء». إنّ «القول السّديد في الاجتهاد والتّجديد» إهابة مستمرّة بالعقل، وتدرج من حجّة إلى حجّة، في سياق انتقالي تتناثر فيه شذرات التّراب. هنا العقل والنّقل قد اجتمعا في خطّ واحد مستقيم أفلح الطّهطاوي في رسمه، بعد ازدواجيّة توازيهما - في ذهن الأزهري الباريسي معا - كما لاحظنا مسبقا في صراحة تقديمه الكتاب «التّعريبات الشّافيّة لمريد الجغرافية» (الذي أصدرته بولاق سنة إصدارها «تخليص الابريز» : 1834) [53]. ورغم التحام المعقول والمنقول في «القول السّديد» - وقد سارع الطّهطاوي بإعادة نشره في كتيب مستقل لتيسير تداوله - ظلّ «العلماء» على تزمّتهم، متشبّثين بأغراضهم الضيّقة القريبة المعهودة، ولم يستجيبوا لاجتهاد انفتح بابه أمامهم.

ويقال إنّ الخديوي استدعى رفاعة الطّهطاوي، وسأله أن يقنع «المشايخ» بتأليف كتاب في القانون مستمدّ من الشّرع، فتنحّى رفاعة - وهو أدرى بمجهودهم - معتذرا بشيخوخته ودنوّ أجله. يروي تلك المأساة محمّد رشيد رضا [54] في مقال غاضب عنوانه «علماء الأزهر والمحاكم الشّرعيّة»، هذه بدايته :

«قعد أهل الأزهر عن إجابة طلب إسماعيل باشا الخديوي تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر، سهل العبادة، مرتّب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبّية. وكان رفضهم هذا الطّلب هو السّبب في إنشاء المحاكم الأهليّة، واعتماد الحكومة فيها على قوانين فرنسا، وإلزام الحكّام بترك شريعتهم [...].

(53) النّصّ في المرجع السّابق ص 244.

(54) محمّد رشيد رضا (آنفا 2)، 620/1 - 622. «حدّثني علي باشا رفاعة قال : «إنّ اسماعيل باشا لمّا ضاق بالمشايخ ذرعا، استدعى والده رفاعة بك وعهد إليه بأن يجتهد في إقناع شيخ الأزهر وغيره من كبار الشّيوخ بإجابة هذا الطّلب، وقال له : إنّك منهم ونشأت معهم، فأنت أقدر على إقناعهم، فأخبرهم إنّ أوربّا تضطرّني - إذا هم لم يجيبوا - الحكم بشريعة نابليون. فأجابه رفاعة : إنّني يا مولاي قد شخت ولم يطعن أحد في ديني فلا تعرّضني لتكفير مشايخ الأزهر إيّاي في آخر حياتي واقلني من هذا الأمر، فأقاله».

وليس إبطال هؤلاء العلماء للشّريعة بعد إجابة طلب إسماعيل باشا بأعجب من اعتذارهم عنه وتعلّلهم فيه. إنّهم تعلّلوا بل احتجّوا بأنّهم يحافظون بذلك على الشّرع وطريقة سلفهم الأزهري في كيفيّة التّأليف، وهو أن يكون الكتاب مؤلّفا من متن وشرح وحاشية، وعند زيادة البيان والتّحقيق تضاف إليه التّقارير. فهذه هي سنة المشايخ المألوفة، وتأليف كتاب أو كتب يقتصر فيها على القول الصّحيح، ويجعل بعبارة سهلة مقسّما إلى مسائل تسرد بالعدد على كيفيّة كتب القانون، من البدع الهادمة لتلك السنّة التي جرى عليها الميّتون من عدّة قرون ! ! ».

الحكم الطّبيعي قبل تشريع الشّرائع

والحقّ أنّ الطّهطاوي - بوفاته سنة 1873 - لن يشهد إنشاء «المحاكم الأهليّة» سنة 1883، وانزواء الشّريعة في «المحاكم الشّرعيّة» إذ ذاك مع قصر اختصاصها على الأحوال الشّخصيّة والأوقاف، ولن يشهد إنشاء «المحاكم المختلطة» رسميّا سنة 1876 بعد المفاوضات الدّوليّة العسيرة التي عاصرها [55]. ولكنّه لم يغادر الحياة الدّنيا قبل أن يستكمل اجتهاده :

لقد لازمته حرّيّة التّفكير التي سرت في ذهنه وهيّجت خواطره منذ دراساته في باريس، وتمرّسه هناك بفلسفات القرن الثّامن عشر الذي أعاد تنظيم المجتمع، ولا سيما بمفهوم «الحقوق الطّبيعيّة» الذي وقع من نفسه موقع الماء من «ذي الغلّة الصّادي» كما يقول الشّاعر. ومازالت مطارق «الحقوق الطّبيعيّة» تطرق وعيه. فقد استأثرت بتحريكها، وأدامت ضربها في سريرته، قوّة إيمانه بالقدير على كلّ شيء سبحانه ربّ العالمين. وتغلغل ذلك المفهوم الوضّاح في جوارحه وهو يترجم بشغف

---

(55) عبد الرحمان الرافعي، عصر *إسماعيل*، القاهرة، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، مكتبة النّهضة المصريّة، د. ت. 2/238 - 253 عن إلغاء المحاكم الشّرعيّة في مصر سنة 1956، انظر: Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1798 - 1939*, London, Oxford university Press, 1962, p. 153.

ـ دون تكليف خارجي من أحد ـ كتاب بورلماكي الذي اجتذبه بصفائه ومتانته النّظريّة. تواثبت في حافظته آيات من سورة فاطر : «الحمد للّه فاطر السّماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا» (35 : 1)، ومن سورة الرّوم : «فطرة اللّه التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق اللّه» (30 : 29)، ومن سورة طه : «قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البيّنات والذي فطرنا» (20 : 72)، ومن سورة المُلك : «ما ترى في خلق اللّه من تفاوت فأرجع البصر هل ترى من فطور» (67 : 3)... إنّ الإسلام دين الفطرة. وتلك فكرة تأسيسيّة راحت تختمر في عقله، فلولا إرادة الخالق الوهّاب لما تمتّع الإنسان بطبيعة تؤهّله للتّمييز بين الخير والشرّ، طبيعة جامعة لصفات الإنسانيّة ـ التي تشمل سائر النّاس، ومن ثمراتها إقبالهم على العيش الكريم في المجتمع بمشاعر التّساوي والحرّيّة والإخاء، في ظلّ العدل الضّامن لسعادتهم ونموّهم وازدهارهم. وانتهى برفاعة الطّهطاوي تفاعل الفكر إلى جرأة الإقدام على خطوة أخيرة يخطوها، وهي التّصريح بالتّماهي الذي أدركه في تجربته بين الحقوق الطّبيعيّة وأصول الفقه، فهذه وتلك متطابقتان في الهدف على اختلافهما في المنطوق. وها هو ذا يفرد فصلا بعنوان «في الأحكام الطّبيعيّة المستندة قبل التّشريع، إلى العقل» يدرجه في كتابه «المرشد الأمين» (1872). وهو لا يسمّي بورلماكي، فقد أصبح المنطق منطقه الخاص، واتّحد في ضميره بجذور عقيدته ـ ونسبة الكلام إلى بورلماكي من شأنها أن تضيّق الفسحة، وأن تحدّ أماد المنظور بتاريخ معيّن ومكان معيّن وفلسفة معيّنة. على أنّنا نتعرّف عبارات بورلماكي منذ أن يستهلّ الطّهطاوي بيانه :

«الحكم الطّبيعي المستند إلى العقل، هو في أصله، قبل تشريع الشّرائع، مدار العالم، ومجرى قوامه، وهو النّظام الذي وضعته الحكمة الإلهيّة في القوى البشريّة، وجعلته مشتركا بينهم، مستويا فيهم، ليميّزوا فيه المباحات، بدون نظر لقوانين بلد دون أخرى، ولا لقوانين مملكة دون ما عداها [...].

وأغلب هذه النّواميس الطّبيعيّة لا يخرج عنها حكم من الأحكام الشّرعيّة. فهي فطريّة خلقها اللّه سبحانه وتعالى من الإنسان وجعلها ملازمة في الجود، فكأنّها قالب له نُسجت على منواله وطبعت على مثاله، وكأنّما هي سطّرت في لوح فؤاده بإلهام إلهي بدون واسطة، ثمّ جاءت بعدها شرائع الأنبياء بالواسطة وبالكتب التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. فهي سابقة على تشريع الشّرائع عند الأمم والملل، وعليها في أزمان الفترة العتيقة تأسّست قوانين الحكماء الأوّل، وقدماء الدّول. وحصل منها الإرشاد إلى طريق المعاش في الأزمنة الخاليّة، كما ظهر منها التّوصّل إلى نوع من انتظام الجمعيات التأنّسيّة عند قدماء مصر والعراق وفارس واليونان، وكان ذلك من لطف اللّه تعالى بالنّوع البشري، حيث هداهم لمعاشهم بظهور حكماء، فيهم يقنّنون القوانين المدنيّة، لاسيما الضّروريّة، كحفظ المال والنّفس والنّسل، وهذا الأخير هو حكمة عظيمة في الفطرة التي فطر النّاس عليها» (56).

«أصول الفقه» وأساس «الحقوق الطّبيعيّة»

ويدلي رفاعة الطّهطاوي بمعادلته الخطيرة بين «الحقوق الطّبيعيّة» و«أصول الفقه»، لا في حديثه عن «أنواع العلم» - حيث صنّف العلوم تصنيفا عامّا في ختام كتابه هذا التّربوي الغزير - بل في فصل سابق، شهير بعنوانه ذي الدّلالة : «في تمدّن الوطن»، ممّا يضيف إلى موضوعيّة النصّ توجّها تقدّميا تجديديّا، ينصح عنه المؤلّف في فقرة تاليّة إذ يقول : «من أسباب التّمدّن في الدّنيا التّمسّك بالشّرع، وممارسة العلوم والمعارف». وأمّا في صدر الفصل فيكتب :

---

(56) *الأعمال الكاملة* (آنفا 44) ص 479/2 - 481.

«ومن زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضّوابط والقواعد، جزم بأنّ جميع الاستنباطات العقليّة التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهيّة التي عليها مدار المعاملات. فما يسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطّبيعيّة أو النّواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقليّة، تحسينا وتقبيحا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنيّة. وما نسمّيه بفروع الفقه يسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنيّة، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرّيّة والتّسوية» [57].

وإذا أردنا أن نسأل الطّهطاوي ماذا يقصد بمبحث أصول الفقه على وجه التّحديد، وجدنا جوابه في استعراضه «أنواع العلوم»: إنّه «أدلّة الفقه الإجماليّة، وطرق استفادة جزئياتها، وحال مستفيديها. وقيل معرفتها، وفائدتها: نصب الأدلّة على مدلولها، ومعرفة كيفيّة الاستنباط منها». ويوجز في تعليقه مهمّة أصول الفقه بأنّها «تمهيد قواعد كلّية يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام» [58].

لقد فطن الطّهطاوي إلى التّشابه بين بناء نظريّة «الحقوق الطّبيعيّ» وبين «أصول الفقه» من حيث شكليات الاستنباط، أي حركيّة التدرّج من المقدّمات إلى النّتائج عند الاستشهاد بوقائع مختلفة في نصوص متعدّدة، وضمّ بعضها إلى بعض لاستصدار الحكم مستندا إلى تلك القاعدة النّصيّة.

إنّه يرى - من منطلق «الأدلّة الإجماليّة» و«القواعد الكلّية» - ارتباط مبحث أصول الفقه بمبحث الحقوق الطّبيعيّة. وربط مفهوم القاعدة على هذا النّحو العريض الشّامل بمفهوم الطّبيعة، توسيع للنّظرة إلى المجتمع - الذي اتّسع واقعيا في العصر الحديث بازدياد عدد الدّول والسكّان -

(57) نفســه 469/2.
(58) نفســه 710/2 - 712.

وترتيب لظواهر هذا المجتمع النّامي في إطار يشمل إنسانيّة النّاس جميعا، إلى أبعد حدود حياتهم المتشابكة المصالح. ويتجلّى في هذا البسط ذاته فضل الخالق على الخليقة، ممّا يبعث النّاظر في أوضاع الخلق إلى أن يربط القواعد الاجتماعيّة المستحدثة ربطا أعمّ، وأتمّ، بمبدأ العقل الثّابت.

عودة جديدة إذن للأصول بقصد إدراك ما في نصوص الشّرع من إرادة التّرشيد. عودة جديدة لفهم تلك النّصوص، ولبناء معانيها بما يوافق مقتضيات حياة الإنسان المعاصر. إنّ توسيع فكرة القاعدة مبدأ تأسيسيّ للمشرّع : فعلى أرضيّة الرّوابط بين الإنسان وبين الطّبيعة تتلاقى القواعد المختلفة، أي عموميات فكرة القاعدة. وعلى هذا المستوى الرّحيب يستقيم فهم النّصوص الدّينيّة. وتتجاوب في ذاكرة الإمام آيات حكيمة : «إنّ اللّه لا يظلم النّاس شيئا ولكنّ النّاس أنفسهم يظلمون» (سورة يونس 10 : 44)، «ولو شاء اللّه لجعلكم أمّة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى اللّه مرجعكم جميعا فينبّئكم بما كنتم فيه تختلفون» (سورة المائدة 5 : 47). وإذا تأسّست أصول الفقه على الحقوق الطّبيعيّة أي على إنسانيّة الإنسان، فستسود قيم الحرّيّة والمساواة والإخاء بدلا من التّفرقة العنصريّة والطّبقيّة، ومن التّمييز بين لون آدمي ولون، أو بين ذكر وأنثى [59].

أولويّة العقل

ولا يمسك الطّهطاوي عن التّنبيه إلى أولويّة العقل. إنّه المنسّق بين النّصوص للإحاطة بمقوّمات جزئيّة تتماسك حتّى تكتمل في نظام منسجم يكفل إدارة المجتمع وحقوق الإنسان في آن واحد. «فالحالة

---

(59) سامي الذّيب أبو ساحلية، «حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام»، *دراسات عربيّة*، بيروت، عدد مارس - أفريل 1992، ص 3 - 30 وللمؤلّف، وهو متخصّص في القانون، كتاب بالفرنسيّة جامع «المسلمون وحقوق الإنسان : الدّين والقانون والسياسة، دراسة ووثائق» : S. Aldeeb Abu - Sahlieh, "*Les Musulmans face aux droits de l'homme : religion, droits politiques. Etude et documents*" Bochum, Winkler, 1994.

التّأنيسيّة للإنسان، والاجتماعات البشريّة للتّحضّر والعمران، هي حالة فطريّة للآدمي من أصل ولادته وخلقته. وهي فيه جبلّة وغريزة طبيعيّة. فبالنّاطقة الموجودة فيه من أصل الفطرة، يمكنه إعمال قواه العقليّة بإمعان الفكرة، فيسعى لما فيه التّمدّن والحضارة، ويبذل جهده بحوز ما ينتج عن التّمدّن، بالبراعة والمهارة»[60].

هكذا يخرج الطّهطاوي على الجمود، بل يحطّم أساسه، ليشيّد الصّرح على أساس عقلي سليم[61].

* * *

تطبيق الطّبيعة على الشّريعة : عبد الله النّديم

ورغم عناد «العلماء»، وانصرافهم عن هذا التّجديد الجذري - الذي أوضحه الطّهطاوي - إلى صغائر الأمور وتفاهات القشور، نسمع في دوائر المثقّفين - بعيدا عن الأهر - صدى «للحقوق الطّبيعيّة» مقرونة بالفقه والشّرع. فقد كتب عبد الله النّديم (1845 - 1896) الملقّب بخطيب الثّورة العرابيّة - وهو أديب شعبي شديد الذّكاء، حاضر البديهة، لاذع النّكتة - رسالة سمّاها «الفكرة المطيعة في تطبيق الطّبيعة على الشّريعة»، وذكرها في مطبوعته «سلافة النّديم»، إلاّ أنّ تلك الرّسالة فُقدت ضمن ما فقدناه من كتاباته[62] ومعروف أنّ عبد الله النّديم أفلت من السّلطات غداة هزيمة جنود عرابي في «التلّ الكبير»، واجتياح الأنجليز أرض مصر (13 سبتمبر 1882)، وأفلح بذلك في النّجاة من الحكم عليه بالإعدام، وظلّ مستخفيا في الأرياف طوال عشر سنين. وقد طلب أثناء تلك المدّة

(60) *الأعمال الكاملة* (آنفا 44) ص 312/2.

(61) *عودة رفاعة الطّهطاوي* (آنفا 33) ص 250 - 265.

(62) علي الحديدي، *عبد الله النّديم خطيب الثّورة*، القاهرة، المؤسّسة المصريّة العامّة، 1962 (سلسلة أعلام العرب 9)، ص 40.

كتب رفاعة الطّهطاوي. وحين استطاعت الشّرطة إلقاء القبض عليه، وجدت في حوزته، ضمن كتب قليلة حملها في تنقّله، كتاب «الجغرافية العموميّة» الذي عرّبه رفاعة عن ملطبرون - أي العالم الدّنمركي المفتون بالثّورة الفرنسيّة (Malte - Brun) (1775 - 1826) [63].

محمّد عبده يستلهم الطّهطاوي

وسبقه إلى التّخفّي - في بداية الثّورة العرابيّة التي الذي اصطلى بنارها أيضا - الأستاذ الإمام محمّد عبده (1849 - 1905)، وفي بيت رفاعة الطّهطاوي نفسه، الذي بات اسمه مرادفا لتلك الصّحوة الوطنيّة الكبرى، وإن مات قبل تفجّر الأحداث. فعندما انقلبت الحمومة الخديويّة على المعارضة، ونفت جمال الدّين «الأفغاني» من مصر سنة 1879، نفت كذلك محمّد عبده إلى قريته «محلّة نصر» بمركز شبراخيت من مديرية البحيرة. «فأطاع الأمر، وإذ لم يُمكنه الحياة في الأرياف عاد إلى مصر، فكان يمكث عامّة نهاره بدار المرحوم رفاعة بك، يتمتّع بكتبه، ويدخل القاهرة في اللّيل متنكّرا» [64] وكان يعتني بمكتبة رفاعة وقتئذ ولده علي فهمي رفاعة، وفيها نحو ألف مجلّد أكثرها مخطوطات.

وفي الكتابات الكثيرة التي راجت عن محمّد عبده، تناول المؤلّفون نضاله مصلحا للسياسة والمجتمع، ومجتهدا في الفقه، وموقظا للعقل إزاء التّقليد العقيم، ولكن لم يفطن دارس واحد إلى الرّابطة الوثقى التي ربطته برفاعة الطّهطاوي. لقد اغتذى محمّد عبده بفكر الطّهطاوي حتّى أصبح برنامجه في الاصطلاح مصداقا لمنظومة تلك الرّسالة المغمورة «القول السّديد في الاجتهاد والتّجديد». وممّن تخصّص في تنظير أفكار محمّد عبده أحد أساتذتنا في الفلسفة بجامعة القاهرة،

(63) Gilbert Delanoue, "Abd Allah Nadim (1845 - 1896). Les idées politiques et morales, d'un journaliste égyptien", *Bulletin d'Etudes Orientales*, de l'Institut Franàais de Damas, t. XVII, 1961 - 1962, p. 75 - 100.

(64) محمّد رشيد رضا (آنفا 2)، ص 976/1.

عثمان أمين [65]، جمع شتات هذه الأفكار وردّها إلى مصدر واحد أطلق عليه اسم «الجوانيّة» - دون أن يتعرّف في هذا المنظور مسيرة الطّهطاوي الحاسمة من «الحقوق الطّبيعيّة» إلى «أصول الفقه». تشهد بذلك مصطلحات «الجوانيّة» التي يعتمد عليها عثمان أمين في نصوص محمّد عبده: «كالوجدان الصّادق»، و«الإلهام»، و«المحبّة» التي يجب أن تؤلّف بين أعضاء الأمّة، إلى جانب تنديده «بالغلو في الدّين»، ومجاهرته بأنّ الشّريعة لم تنشئ الخير، لأنّ الخير كان معروفا قبل النّبوّة، وإنّما جعلته النّبوّة فرضا (فالخير هو «المعروف» في مقولة «الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر» حيث الإنكار ضدّ التّعريف). وفي لغة محمّد عبده، تدلّ «السّنن» على ثبات نظام المجتمع الإنساني، ويؤدّي الإصغاء «للوحي» إلى بلوغ «تقوى الرّوح» الخ. كلّ ذلك يدور حول محور «الحقوق الطّبيعيّة»، وهو الخطّ الرّئيسي الذي يمتد فقط من الطّهطاوي إلى محمّد عبده، بل يخترق حركة الإصلاح والتّجديد التي شملت عصر النّهضة، بمختلف مظاهرها.

مذهب محمّد عبده: «الجوّانيّة» أم «المعتزلة»؟

وفي الجيل الثّاني لعثمان أمين نقرأ رسالة دكتوراه رصينة خصّصها - بالإنجليزيّة - مالكولم كير (Malcolm Kerr)، بإشراف الأستاذين مجيد خضّوري وجيب (Majid Khadduri, Sir Hamilton Gibb) لدراسة الإصلاح الإسلامي كما تمثّله النّظريّات السياسية لمحمّد عبده ومحمّد رشيد رضا، فنجد فيها فصلا طويلا مستأنيا عن «محمّد عبده والقانون الطّبيعي» (M. Abdulh and Natural Law, pp. 103 - 152) [66]. غير أنّ ذلك الباحث المحقّق لا يذكر اسم رفاعة الطّهطاوي، ويصعد في الزّمان رأسا إلى مذاهب «المعتزلة» و«الأشاعرة»! هل للمؤرّخ أن يغض نظره عن العصر

---

(65) Osman Amin, *Muhamad Abduh. Essai sur ses idées philosophiques et religieuses,* Le Caire, Imp. Misr, 1944.

(66) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform, the political and legal theories of Muhammad Abdhuh and Rashid Ridâ,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1966.

الحديث ؟ إنّ فلسفة «الحقوق الطّبيعيّة» بنت العصر الحديث، وصانعة ثوراته الإجتماعيّة والسياسيّة في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر.

أقرب إلى بيئة محمّد عبده وعمله على إصلاحها أستاذنا عثمان أمين. وفي هذه السّطور، يوجز الموقف الفكري للإمام :

«يرى الأستاذ الإمام أنّ الخطوة الأولى في كلّ مسعى فلسفي هي تنبيه الوجدان وإيقاظ الضّمير، وإثارة روح النّقد تمهيدا للفهم. ولذلك وجدناه في جميع أقواله ورسائله ومؤلّفاته دائبا على مهاجمة «التّقليد»، أي تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدّليل، ودون الالتفات إلى حقّ كلّ شخصي في استقلال النّظر والفحص. ومن أجل هذا نراه دائم الإشادة بمبدإ «الاجتهاد»، أي الفكر المتحرّر من كلّ عوائق، وشديد الحملة على المقلّدين، حتّى لنجده يصفهم أحيانا بما يقرب من الكفر والمروق من الدّين. ذلك أنّ «أبواب الاجتهاد» لم تغلق كما زعم بعض الجامدين واهمين، وإنّما هي لا تزال مفتوحة لجميع المسائل التي تثيرها الظّروف المتجدّدة، ظروف المكان والزّمان. فيجب ألاّ تكون الكلمة الأخيرة للنّصوص البالية أو السّلطات البائدة، بل للحياة النّابضة، ولروح الترقّي المتّصل، وتوخّي المصالح العامّة. فإنّ فكرا يكون مقيّدا بالعُادات، مستعبدا للتّقليد، لهو فكر ميّت لا حياة فيه ولا قيمة له. والأستاذ الإمام يقول في إيجاز صريح شديد الدّلالة : «الفكر إنّما يكون فكرا له وجود صحيح، إذا كان مطلقا، مستقلا، يجري في مجراه الطّبيعي الذي وضعه اللّه تعالى، إلى أن يصل إلى غايته». [...] ولخّص محمّد عبده رسالة حياته في أمرين : الدّعوة إلى تحرير الفكر من قيد التّقليد، ثمّ التّمييز بين ما للحكومة من حقّ الطّاعة على الشّعب، وما للشّعب من حقّ العدالة على الحكومة» (67).

(67) عثمان أمين، *روّاد الوعي الإنساني في الشّرق الإسلامي*، القاهرة، وزارة الثّقافة، اكتوبر 1961، (المكتبة الثّقافيّة 46) ، ص 67 ـ 72.

العقل، والعدل.. وتصدّي محمّد عبده للمقلّدين، أو حنق المقلّدين عليه، قد بلغ مداه عندما سأله - وهو مفتي الدّيار المصريّة - واحد من أهل «الترنسفال» - هل تصحّ صلاة المسلم إذا كان الإمام من غير مذهبه؟ فأجاب: «إنّ العبرة باعتقاد الإمام، فإذا كانت صلاته صحيحة في مذهبه جاز لمخالفه فيه أن يقتدي به». وهنا ثارت ثائرة العلماء على المفتي «لأنّه مجتهد لا مقلّد لمذهب، وحيث قد خرج عن التّقليد المنصوص عليه في أمر التّولية، فيرى العلماء أنّه صار معزولا شرعا من وظيفة الإفتاء». ويكتب محمّد رشيد رضا: «الشّيوخ عقبة في طريق كلّ إصلاح، وحجّتهم الوهميّة المحافظة على الدّين الذي لا يعرفه سواهم، وقوتهم غرور العامّة بهم وتصديق دعاويهم. والحكومات تحترم دائما عقائد العامّة وعاداتها وتقاليدها حقّا كانت أو باطلة، لئلاّ تهيج عليها الرّأي العام. ولذلك كان صلاح العامّة بالتّربية الصّحيحة والتّعليم النّافع مفضيا إلى صلاح حال الحكومة بالطّبع» (68).

العقل، والعدل. فهل تدعو مثل هذه المواقف من «الجهاد في سبيل مجتمع عادل، وتفكير تقدّمي حرّ» إلى وضع محمّد عبده في عداد «المعتزلة»؟ (69) إذن فمنجي الشّملي من «المعتزلة» حين يكتب، فما يكتب: «المثقّف المضطلع بدوره الحقيقي في المجتمع هو الذي يخرج من غيبوبته ليعي الوضع العام على حقيقته في الوطن، فيجرؤ على النّظر، ويجرؤ على الجدال، ويجرؤ على الحكم... ويجرؤ على تحطيم المذاهب الهرمة، ويجسر على وطء الهياكل المهدّمة، فينشئ على

---

(68) محمّد رشيد رضا (آنفا 2) ص 1 /621 - 622 ، 671 . - عن شروط الاجتهاد: محمّد عبد الله أبو النّجا، *علم أصول الفقه*، القاهرة، محمّد علي صبيح، 1385 /1966 (الطّبعة الخامسة)، ص 153 - 154 . عبد الوهّاب خلاف، *مصادر التّشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه*، القاهرة، جامعة الدّول العربيّة، معهد الدّراسات العربيّة العالية، طبع دار الكتاب العربي بمصر، 1955، و ص 12 - 15.

(69) Robert Caspar, "Le renouveau du mu tazilisme", Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, *Mélanges* (MIDEO), IV/1957, p. 57 - 72.

أنقاضها مذاهب جديدة تنسجم والحياة الجديدة، وهياكل يدخلها نور العقل»[70].

تفكير المعتزلة ومنهج محمّد عبده

هل الدّعوة إلى العقل والعدل عودة إلى «المعتزلة»، وإلى القرن الثّاني الهجري / الثّامن الميلادي ؟ صحيح أنّ المعتزلة اشتهروا بنزعتهم العقلانيّة، فهم يبحثون وراء كلّ «صفة» لغويّة عن «المعنى» الذي تترتّب عليه أي «العلّة». وينتهجون «قياس الغائب على الشّاهد». وهم يسمعون أنفسهم «أهل العدل والتّوحيد». ذلك أنّ العدل أرجح مبادئهم - أو «الأصول الخمسة» التي نعرفها من ردود خصومهم السّنّيين عليهم، وهي : التّوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. فالعدل صفة الله «العادل» - لا بمعنى نفي الظّلم عنه حين يقضي، فقد وعد المؤمنين بالنّعيم وأنذر الكافرين بعذاب الجحيم (وذلك مبدأ الوعد والوعيد)، ولكن بمعنى أنّ كلّ ما يفعله الله للنّاس خير وإنعام، فهو القادر، العالم، الخلاّق، الرّازق الخ. وأمّا «المنزلة بين المنزلتين» فهي التماس للعدل أيضا، لأنّ المؤمن الذي اقترف كبيرة من الكبائر لا يمكن وصفه بالمؤمن ولا بالكافر، وإنّما ينتمي إلى فئة وسطى ويوصف «بالفاسق». وقد يوزن المعروف والمنكر بميزان العدل. غير أنّ مذهب «المعتزلة» أصبح مرادفا لمذهب «العقل» منذ انقلب عليهم الخليفة المتوكّل، وانصبّ على «العقل» معنى ذميم.

إنّ خطاب العقل عند محمّد عبده تبسيط للمسائل، وتيسير للفهم، وحكمة أقرب إلى البداهة، كقوله في شرح حرّيّة الإنسان : «الأفعال الإنسانيّة مختارة فيما أمرت به، وكما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنّه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا لعلم يرشده،

---

(70) منجي الشملي، *في الثّقافة التونسيّة*، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1405 / 1985، ص 73. من مقال عنوانه «دور المثقّف في مجتمعنا»، نشرته مجلّة *الفكر*، جوان 1960.

كذلك يشهد أنّه مدرك لأعماله الاختياريّة يزن نتائجها بعقله ويقدّرها بإرادته»[71].

تلك طريقة محمّد عبده المفضّلة في إيراد البراهين. فقد نحا نحو الاستناد إلى الوقائع الملموسة في إثبات الحقائق الإلهيّة، وتفسير الأصول، بدلا من التّأويلات اللّفظيّة العديدة التي يغرق فيها الفقهاء الملّدون تصوّرات غيبيّة تند عن مدارك النّاس. وهو يصدر في ذلك عن طبيعة الوعي الإنساني، أي عن اقتناعه بنظريّة «الحقوق الطّبيعيّة» التي تبدأ بخلق اللّه للإنسان وتمييزه بعقل يقوده إلى سعادته[72].

إنّ العقل والعدل دعامتان واضحتان يقوم عليها المجتمع الصّالح في فكر محمّد عبده كما تقوم «الجمعيّة التّأنّسيّة» عند رفاعة الطّهطاوي. وقد واصل محمّد عبده إرساء مثل المعادلات التي قرن فيها الطّهطاوي مفاهيم الغرب بمفاهيم من تراثه، فطبّق مفهوم «المنافع العموميّة» على مفهوم «المصلحة»، ورأى في «الشّورى» نظام الدّيمقراطيّة البرلمانيّة، وفي «الإجماع» مفهوم الرّأي العام. وليس الاجتهاد مباحا فحسب، بل إنّه جوهري لتجديد الأمّة. هذه المعادلات - بالفتوى، والتّفسير، والتّعليم، هي أدوات ربط بين الشّريعة والعصر، لمواجهة مجتمع يتغيّر.

المجتمع هدف الإصلاح

وإذا كان ابن خلدون قاسما مشتركا أعظم، من الطّهطاوي إلى طه حسين، مرورا بمحمّد عبده[73] فهو الدّلالة على أنّ الطّموح إلى العدل

(71) محمّد عبده، *رسالة التّوحيد*، نقلا عن عبد العاطي محمّد احمد، *الفكر السّياسي للإمام محمّد عبده*، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1978، ص 120.

(72) انظر مقال محمّد عبده «العلوم الكلاميّة والدّعوة إلى العلوم العصريّة»، في رشيد رضا (آنفا 2) ص 37/2 - 45.

(73) Charles C. Adams, *Islam and modernism in Egypt*, London, Oxford University Presse, p. 41, 121.

يقول إنّ محمّد عبده، على إثر محاضراته عن ابن خلدون في دار العلوم سنة 1878، شرع في إعداد كتاب عن «فلسفة الاجتماع والتّاريخ» لم يُنشر، ولعلّ المؤلّف لم يكمله.

والعدل، إنّما هو طموح علماء المجتمع أساسا إلى خير أوضاعه - وابن خلدون رائدهم في تحليل المجتمع والتّعريف بأطواره. والمشكلة التي اعترضت أجيال المصلحين في تاريخنا الحديث هي أنّ التّحوّلات الاجتماعيّة السارية لم يتلاءم معها نظام الدّولة السياسي القائم. وما التّيّار الإصلاحي - الذي اشتدّ وتسارع تقدّمه من الطّهطاوي إلى طه حسين - سوى محاولات متتابعة للوصول إلى الحلّ. زعماء الإصلاح إذن - بأوسع معاني الكلمة - هم الذين انبروا لتحقيق مشروع التّغيير المنشود للمجتمع، وفتحه على الحضارة الحديثة، بعلومها وثقافتها ونظمها السياسيّة وقيمها وقوّتها.

إنّ المجتمع - بكلّ جوانب الحياة فيه - هو المقصود بالإصلاح. لذا يخوض الطّهطاوي مجال «البوليتيقيّة»، أي السياسة بترجمة «الشّرطة» وبرواية «الفتنة» التي شهدها في فرنسا أي ثورة 1830، ثمّ يشترك محمّد عبده في الثّورة العرابيّة «لحماية الدّستور»، ويتولّى طه حسين الوزارة فيعمّم التّعليم لإيقاظ الشّعب وتوعيته بحقوقه، ويظلّ حتّى نهاية «أيامه» مؤمنا بالثّورة. وإزاء الشّعبيّة المتزايدة للإصلاحات الاجتماعيّة انهار نظام الحكم الملكي في بعض البلاد العربيّة - وكأنّنا استوردنا الثّورة الفرنسيّة بعد قرن ونصف من اندلاعها في أوربّا وسرعان ما رفعنا علم «الاشتراكيّة»، وأصبح الطّهطاوي رائد «الاشتراكيّة» في أطروحة أنور عبد الملك وعند كتاب جيله [74] وظهر محمّد عبده بوجه اشتراكي لدارس جلا فكره السياسي [75]. وأمّا طه حسين، فتلقّى علم الاجتماع على مؤسّسه دوركايم، وتحمّس له، وأسهم فيه برسالة عن ابن خلدون سجّلها في السّوربون بإشراف دوركايم، وعاد لإصلاح المجتمع أصلا، وتفرّعت عن ذلك الإصلاح معاركه الفكريّة وإبداعاته الأدبيّة، وكما يقول

(74) عودة *رفاعة الطّهطاوي* (آنفا 33) ص 255،7 - 260.

(75) «وأظهرت مواقفه الاجتماعيّة ميله إلى مناصرة قوّة العمّال ودفاعه عن العمل، حيث كان قد أصدر فتوى تتيح لهم حقوقا معيّنة على أصحاب العمل كأن يلجأوا إلى الحكومة لحمايتهم من استغلال صاحب العمل وغيرها، بعد إضراب عمّال السّجائر من ديسمبر 1899 إلى 21 فبراير 1900». عبد العاطي محمّد أحمد (آنفا 71) ص 74.

في ختام «الأيّام» : «يعود صاحبنا إلى وطنه مؤمنا بالثّورة التي نشبت فيه، ومؤمنا في الوقت نفسه بأنّ عبئا خطيرا من أعباء هذه الثّورة سيقع على العلماء والمثقّفين من أبناء هذا الوطن. فهم قد عرفوا تجارب الأمم، وعرفوا حقائق العلم، واستطاعوا أن يميّزوا بين ما يمكن من الأمور وما لا يمكن. وهم القادرون على أن يقودوا الشّعب إلى الخير» (76).

فهل توارى مفهوم «الحقوق الطّبيعيّة» وحلّ محلّه مفهوم «المجتمع» ؟ إنّه لا يزال على كلّ حال من الأفكار القياديّة.

* * *

نـواة الحقـوق الطّبيعيّـة

واليوم نستطيع أن نرى - تاريخيّا - كيف تطوّر مفهوم «الحقوق الطّبيعيّة» في البلدان التي كانت مهده. فقد طلع هذا المفهوم في أوربا الغربيّة، أثناء القرن السّابع عشر وبلغ عنفوانه في القرن الثّامن عشر، وانتصر - بمبدأي العدل والعقل - على «الحقّ الإلهي للملوك» وأبدل به وثيقة «إعلان حقوق الإنسان» وسيادة الوطن. فلمّا انتصرت ثورات «الحرّيّة» في مختلف مقاطعات المنطقة وممالكها، وأخذ القرن التّاسع عشر يواجه مشاكل المجتمع الذي هبّت عليه إذ ذاك رياح «الثّورة الصّناعيّة» وعصفت به، تنبّهت الأذهان إلى أثر العامل الاقتصادي في مجتمع الإنسان بعد أن تحرّر من سلطان الملوك. ونجمت عن تداعيات العمل بالآلات مسائل تعقّدت، كالأجور ورأس المال، والإنتاج الذي تألّب على تحجيمه بأصول العرض والطّلب، فاستفزّ الاستهلاك، ودفع نحو التّوسّع الدّولي الشّرس، ومن هنا نشأ الاستعمار، واختلّ توازن المجتمعات المنشود مع هيمنة الدّول

(76) طه حسين، *الأيّام*، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص 166/3، وبحثنا «نهضة أم نهضتان ؟» في ندوة «طه حسين وتأصيل الثّقافة العربيّة»، القاهرة، المجلس الأعلى للثّقافة، أكتوبر 1998.

الصّناعيّة سياسيّا على شعوب بعيدة مستضعفة، ممّا استتبع أولويّات جديدة لوسائل المواصلات وتسليم الجيوش الخ...

لا شكّ أنّ «الحقوق الطّبيعيّة» تنطوي على مبدإ العدالة، وتضع «الإنسان» في مركز الدّائرة. ولكن نظريّة الحقوق الطّبيعيّة نظريّة فلسفيّة لا علميّة، فلا يستطيع رجل القانون أن يستند إلى ثوابتها، إذا أراد ترتيب الأحكام على وقائع دقيقة ضبطتها تلك الفلسفة. وجدير بالذّكر أنّ اللّجنة التّحضيريّة لتدوين القانون المدني الفرنسي سنة 1804 - وتلك هي المدوّنة المعروفة بقانون نابليون، وسيترجمها إلى العربيّة رفاعة الطّهطاوي - اقترحت استهلاك المواد الواردة بعبارة عامّة مرجعيّة هذا نصّها : «يوجد حقّ عالمي، ثابت لا يتغيّر، مصدر لجميع القوانين، ألا وهو العقل الطّبيعي الذي يحكم كافّة النّاس». غير أنّ هذه العبارة حُذفت، لا لانحراف فيها عن الصّواب، بل لأنّها باتت نافلة، مبتذلة، ولم يعُد تكرارها ضروريّا [77]. لقد انتشر هذا المعنى انتشار النّار في الهشيم، وقضى واقعيّا على الملكيات المتعجرفة. وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - الذي أعقب في فرنسا وثيقة الاستقلال الأمريكيّة وعمّمها - تأكيد لنظريّة «العقد الاجتماعي». أي أنّ النّاس - في أوربا - استوعبوا تلك المقولة واستنفذوا مضمونها عند مطلع القرن التّاسع عشر.

ولم يحدث مثل ذلك عند العرب والشّعوب الإسلاميّة، حيث وقّرت قدسيّة الشّرع في نفوس النّاس، وركدت عقولهم، واشتدّت وطأة الفقهاء المتفرّدين بحفظ النّصوص، والحريصين على صدّ كلّ اجتهاد في تأويلها تأويلا قد ينال من سلطتهم على تصوير الدّنيا والآخرة. فلمّا اطّلع الأزهري النّجيب رفاعة الطّهطاوي على نظريّة حقوق الإنسان المطلقة، وفهم كيف قامت على قاعدة «العقد الاجتماعي» ومبدإ «الحقوق الطّبيعيّة»، اتّضحت له الخطوط، فترجم كتاب بولماكي التّأسيسي، واستوعبه، وقارن،

---

(77) Jacques Leclercq, Du droit naturel à la sociologie, Paris, Spes, 1960, p. 1/28.

وغاص إلى أعماق الإشكاليّة، حيث تكمن «أصول الفقه» التي يعرف كيف يزاولها، وانتهى إلى الحلّ الجذري وهو المطابقة اللاّزمة بين الحقوق الطّبيعيّة وأصول الفقه. فالطّبيعة البشريّة في كلّ مكان وزمان، وعقل الإنسان، من صنع الخالق القدير.

الفطرة نقيض التّقاليد الباليّة. محمّد عبده والأجانب : تولستوي، سبنسر (Spencer, Tolstoï)

عاش الطّهطاوي في ظلّ محمّد علي وخلفائه عصر الاشتراكيّة التي نشأت في أوربا تلبيّة لحاجات مجتمع أصابته هناك أدواء «الثّورة الصّناعيّة». بل تعاون على أرض مصر مع أتباع «سان سيمون» - أوّل المفكّرين الإشتراكيّين - ولكنّه ظلّ متشبّعا بثقافة القرن الثّامن عشر. وورث عنه محمّد عبده حكمة التّبصّر والاعتبار بطبيعة الإنسان. ولا أدلّ على قناعة محمّد عبده حكمة التّبصّر والاعتبار بطبيعة الإنسان. ولا أدلّ على قناعة محمّد عبده بهذه الفلسفة الأساسيّة من صدوره عنها، ولاسيما في علاقاته بالأجانب من أعلام عصره. لدينا رسالته إلى تولستوي، وهي مرآة لاستغراقه شخصيًا في «سرّ الفطرة» لتمزيق «حجب التّقاليد» :

«أيّها الحكيم الجليل، لم نحظ بمعرفة شخصك ولكنّا لم نحرم التّعارف مع روحك. سطع علينا نور من أفكارك، وأشرقت في آفاقنا شموس من آرائك، ألفت بين نفوس العقلاء ونفسك. هداك الله إلى معرفة سرّ الفطرة، التي فطر النّاس عليها، ووقفك على الغاية التي هدى البشر إليها. فأدركت أنّ الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم، ويثمر بالعمل [...] وشعرت بالشّقاء الذي نزل بالنّاس لـمّا انحرفوا عن سنّة الفطرة [...] نظرت نظرة في الدّين مزّقت حجب التّقاليد، ووصلت بها إلى حقيقة التّوحيد، ورفعت صوتك تدعو النّاس إلى ما هداك الله إليه [...]

إنّا نسأل اللّه أن يمدّ في حياتك، ويفتح أبواب القلوب لفهم قولك»[78].

وفي سنة 1903، زار محمّد عبده الفيلسوف الانجليزي الذّائع الصّيت «هربرت سبنسر (H. Spencer) (1820 - 1903) بمدينة برايتون. ومع أنّ سبنسر كان من أوائل المنادين بوجوب إنشاء علم منهجي حقيقي هو «علم الاجتماع» (الذي سيرى النّور على يدي دوركايم) فهذا ما كتبه محمّد عبده في مذكّراته عن حديثه مع ذلك الفيلسوف :

«ماذا حركت منّي كلمة الفيلسوف «الحقّ للقوّة» الخ. ؟ جاءت منه مصحوبة بشعاع الدّليل فأثارت حرارة وهاّجة فكر [...] هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرا ممّا يفيد في راحة الإنسان وتعزيز نعمته، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان، حتّى يعرفها فيعود إليها. هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتّى كان من الحديد اللاّمع المضيء، أفلا يتيسّر لهم أن يجلوا ذلك الصّدأ الذي غشي الفطرة الإنسانيّة، ويصقلوا تلك النّفوس حتّى يعود لها لمعانها الرّوحاني ؟ حار الفيلسوف في حال أوربا وأظهر عجزه مع قوّة العلم فأين الدّواء ؟ الرّجوع إلى الدّين الخ.. هو الذي كشف الطّبيعة الإنسانيّة وعرّفها إلى أربابها في كلّ زمان ولكنّهم يعودون فيجهلونها»[79].

لا شكّ في أنّ هربرت سبنسر كان شيخا فانيا - ولكن لا بدّ لنا من ملاحظة هذا التّفاوت الزّمني في التّطوّر الفكري بين عقليّة قائد ثقافي مصري وفلسفة قائد ثقافي أوربّي سمّيت «بالتّطوّريّة» لبحثه المتبحّر في تفاصيل الوظائف الفرديّة ومدى اندماجها عضويا في

(78) النّصّ الكامل لرسالة محمّد عبده إلى تولستوي المؤرّخة في 8 . 4 . 1904، رشيد رضا (آنفا 2)، ص 2/ 623.

(79) نفسه، ص 1/869.

مقتضيات المجتمع [80]. لن يستقيم تفكيرنا العلمي منهجيّاً إلاّ مع طه حسين. ولقارئ «في الأدب الجاهلي» أن يندهش من نصّ كهذا.

«ودّع الأدب واقصد إلى أصحاب العلم الخالص فحدّثني : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النّبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النّبات ولما يأخذ لهذا العلم عدّته من إتقان الطّبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظّ موفور من الرّياضة والجيولوجيا والجغرافيا ؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظّ من هذا كلّه دون أن يظفر قبل كلّ شيء بهذه الثّقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج إليها كما قدّمنا العالم والأديب والرّجل المستنير؟ وهل نعرف عالما فرنسيّا خليقا بلقب العلماء لا يتقن اللّغات الحيّة الأوربيّة الرّاقيّة : ولا يأخذ بحظّه من اليونانيّة واللاّتينيّة ؟

ثمّ حدّثني بعد هذا، أتظنّ أنّ هذا العالم الذي اتّخذ هذه العدّة وتسلّح بهذا السّلاح يستقلّ بعلم الحيوان ؤ علم النّبات، أو يفرغ لما يحتاج إليه في مادّته من الكيمياء والطّبيعة والرّياضة ؟ كلا ! إنّه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان، ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطّبيعة والكيمياء من النّتائج العمليّة» [81].

بين طه حسين وهيكل : التّحليل والطّبيعة

وهل نأخذ على محمّد حسين هيكل [82] الذي سبق طه حسين إلى باريس في صدر القرن العشرين، وألف «زينب» التي قيل إنّها أوّل رواية في الأدب العربي، والذي سيستكتب صفوة المثقّفين في صحيفته «السياسة

---

(80) Anouar Louca, *Voyageurs* (آنفا 5) p. 152 - 131.

Jacques Leclercq, *Du droit naturel à la sociologie* (آنفا 78) p. 2/15.

(81) طه حسين، *في الأدب الجاهلي*، القاهرة، دار المعارف، طبعة 1975، ص 21.

(82) Bader Johansen, *Muhammad Hussain Haikal, Europa Und des Orient in Weltbild eines ägyptischen Liberalen*, Beyrouth, 1967.

الأسبوعيّة»، ثمّ يتولّى قبل طه حسين وزارة المعارف ـ هل نأخذ عليه أنّه استكشف خلال دراسته الحقوق بأوربّا عبقريّة «روسو» فتأثّر بفلسفته في حكمة الطّبيعة وفي إبداع «العقد الاجتماعي»، ونسي أنّ رفاعة الطّهطاوي استخلص هذا «الإبريز» قبله بقرن كامل ؟ في كتابة «جان جاك روسو» يشيد هيكل برأي هذا المصلح في ضمير الأنظمة «للوجود الاجتماعي»، ويستشهد بقوله : «لا سبيل لتخلّص الأغلبيّة من هذا الشّقاء إلاّ بعودة الإنسانيّة إلى حالتها الطّبيعيّة»، ويعلّق :

«هذه هي الفكرة القائدة في كتب روسو كلّها وعلى أساسها وجه النّقد المرّ لما اعتقده خروجا على الطّبيعة من علوم وفنون ومناظر وملاه وسوه تربيّة النّاشئة وتحميم الاستبداد في رقاب البشريّة على أساسها، كذلك وضع قواعد الإصلاح التي أعتقد وجوب الأخذ بها لإسعاد الإنسانيّة. على أنّ فكرته في الإصلاح لم تكن فكرة تدريجيّة تبدأ عند الأنظمة الحاضرة وتسعى لتحويرها رويدا رويدا في اتّجاه معيّن، ولكنّها كانت فكرة متطرّفة ثوريّة ترمي إلى هدم نظام وإقامة نظام جديد على أنقاضه أن يقوم هذا النّظام الجديد على مقتضى إلهام الطّبيعة ووحيها) والعيش على مقتضى الإلهام الطّبيعي»[83].

أليس إصرار هيكل بعد محمّد عبده على الرّجوع إلى المصدر الفكري الحافز لرفاعة الطّهطاوي دليلا على أنّ المشكلة ـ مشكلة «أصلح الأنظمة للوجود الاجتماعي» ـ مازالت قائمة ؟ ومع ذلك فقد قدّم

(83) محمّد حسين هيكل، *جان جاك روسو، حياته وكتبه*، القاهرة، دار المعارف 1978 (الطّبعة الثّالثة)، ص 10. من إهداء الكتاب :

«إلى مصر الحرّة : إلى القلوب الخفّاقة بمعاني الحرّيّة والعدالة والإخاء / إلى النّفوس التي تأبى الضّيم / إلى العقول التي ترفض قيود الفكر / إلى كلّ مصري جدير بهذا الإسم رجلا كان أو إمرأة أقدم هذا الكتاب صورة لأب من آباء الحرّيّة والمساواة، وقدّيس من قدّيسي العدالة الاجتماعيّة الصّحيحة [...] / وأرجو أن تجد مصر من بين أبنائها البررة من يقوم بتحقيق الأفكار الصّحيحة فيه».

الطّهطاوي حلاّ جذريّا، بعد أن فكّر مليّا في مفهوم «الحقوق الطّبيعيّة» برفقة بورلماكي، ورأى أنّ أصول الفقه خليقة مثلها بأن نشمل مصالح النّاس جميعا، في العالم الشّاسع بمختلف أوضاعه وأحواله. فتلك طبيعة الإنسان، الذي ميّزه اللّه بالعقل وكفل له السّعادة بالعدل.

الصّعود إلى الحداثة

قلّب المفكّرون لدينا موضوع «الحداثة» على وجوه كثيرة، فنّد كلامهم الحبيب الجنحاني، مبرزا مطلب «العدل السيّاسي». وما الحداثة في آخر الأمر؟ لقد اختلطت نوازع النّهضة العربيّة وتراكبت فيها عناصر شتيتة من التّطلّعات : شذرات من عصر التّنوير في أوربّا، ورواسب من التّراث وأضغاث ضلال قديم، وصياح عن حاجيّات فرضها النّمو الاجتماعي والاقتصادي والانفجار السكّاني، بالإضافة إلى الغضب على ما استتبعته في منطقتنا جرائر الاستعمار. وثمّة جدل عنيف حول القوميّة، والدّين، والطّبقات في عالمنا العربي. وجيلا بعد جيل.

تساءل زعماء الفكر عن أصول الحكم منذ «الفتنة الكبرى» وتأسيس الخلافة، حتّى بوادر «العولمة». كلّ هذا ينمّ عن سخط وقلق وتضارب، ولا ينفصل - بداهة - عن الأطوار التي نجتازها على الصّعيدين الدّاخلي والدّولي...

وإذا كان «التّفكير في جوهره استقلالا»، كما كتب منجي الشّملي في معمعة التّجديد التي خاضها [84]، فما بالنا نتساءل اليوم عن تعريف للحداثة، ونفتقد «أنسنة» المجتمع - حسب المصطلح الذي كرّره الحبيب الجنحاني، أي «التّأنّس» الذي أدرك

(84) منجي الشّملي، في *الثّقافة التّونسيّة* (آنفا 70)، من مقاله «في سبيل الدّيمقراطيّة وحرّيّة التّفكير»، بمجلّة *التّجديد*، العدد الأوّل، فيفري 1961.

كنهه رفاعة الطّهطاوي ؟ [85] ألا يكفينا قرنان لدخول عصر «الحداثة» ؟

لعلّ في تجارب الطّهطاوي مع بورلماكي ما يردّنا إلى أوّل الطّريق، ويتيح لنا تفكيك أهمّ ما تشابك من العُقد بردّ خيوطها إلى أصل ما، امتدّت منه نحونا. ويطيب لي أن أستعيد عبارة رصينة لمنجي الشّملي في تقديمه الكريم لكتابي التّونسي «عودة رفاعة الطّهطاوي، مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن»، فقد استعرض فصول الكتاب وقال عن «خاتمة المطاف» - وهي بحث ألقيته في سوسة تناول هذه القضيّة : «وأمّا فصله الأخير، فهو ذوب الخطاب عن الطّهطاوي أو هو فصل المقال».

(85) رفاعة الطّهطاوي، *المرشد الأمين للبنات والبنين* (آنفا 44) ص 477/2 : «ثمّ انّ الحديث الشّريف، هو قوله صلّى الله عليه وسلّم «لا يؤمن احدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»، يتضمّن الدّرجة العليا في العدل».

الرحالة الفرنسيون إلى المغرب الأقصى
في أواخر القرن التّاسع عشر
ظلال الراية الاستعمارية وألوان اللّوحة الشّرقيّة

نزار التجديتي

لا يمكن للمستكشف ان يقنع بأدوار الرحالة والماسح الطبوغرافي والمصوّر الفوتوغرافي والمُجَمّع. فالمستكشف يرى في أحلامه ظلّ رايته يمتدّ حيثما مرّ.

المركيز دو سيكونزاس (1899 ـ 1901 م)

1. توضيحات منهجيّة أوّليّة :

تعتبر الرّحلات الفرنسيّة إلى بلاد المغرب (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب) في أواخز القرن التّاسع عشر مصدرا رئيسيّا ـ إن لم نقل وحيدا في كثير من الأحيان. ـ ليس فقط لجمع الأخبار وتصنيفها في التّقارير والوثائق والأرشيفات الاستعمارية ونشرها وتوزيعها في دوائر المعارف والمعاجم والمجلات الاستشراقيّة عن حضارة هذه المنطقة، بل هي كذلك مجال ركمزي لصياغة صورة المغاربة في الذّهنيات والمخاييل الغربية صياغة ميثولوجيّة متوارثة تفي بمطامع المستعمر.

سنتناول بالدّرس، في هذه الأوراق، أعمال بعض الرحالة الفرنسيين إلى المغرب الأقصى في أواخر القرن التّاسع عشر لكن ينبغي، في البداية، توضيح بعض النّقاط رفعا لكلّ لبس في الاصطلاح وفي الجنس الأدبي والعلمي المرصود :

أوّلا : إنّ "الرّحلة"، في مفهوم الآداب المقارن أو في تصوّر العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على السّواء، جنس "أدبي" فضفاض يمتدّ من الرّحلة "الحقيقيّة" في جغرافيّة المأهول بالحياة إلى التّحليق "الوهمي" في خيال الذّات الرّحب. وتوجد بين هذين النّوعينأشكال هجينة يقتسمها "الواقع" و"الوهم" معا. وإذا كان مصطلح "الرّحلة" في اللّغة العربيّة يشمل هذين المعنين، فإنّه ينبغي لنا من النّاحيّة المنهجيّة البحتة التّمييز دائما بجلاء بين **الرّحلة** كسفر في فضاء العالم الطّبيعي و"**كتابة الرّحلة**" التي هي "رواية لغويّة" تعيد تمثيل هذا السّفر على واقع الورق [1].

ثانيا : إنّ الرّحلات الفرنسيّة إلى بلاد المغرب في أواخر القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين هي أصلا امتداد لتقليد أوروبي عريق تأسّس في القرن السّادس عشر على إثر الكشوفات الجغرافيّة التي قام بها الإسبانيّون والبرتغاليّون في العالم الجديد، وازدهار التّجارة في أوروبا، وتقدّم الملاحة في المحيطات [2]. وقد تطوّر سريعا هذا التّقليد الذي سمّي في الاصطلاح الغربي بـ"الرّحلات العلميّة" (Les voyages scientifiques) ، وتحدّد شيئا فشيئا بمجموعة من الضوابط الأخلاقيّة

---

(1) راجع في الموضوع كتاب دانيل باجو، **الأدب العام والأدب المقارن**، باريز، منشورات آغمون كولان، 1994 :

Daniel PAGEAUX, *La littérature générale et comparée, Paris, Editions A. Colin, 1994.*

(2) راجع كتاب دوم كاساس : **الرّحلات والكشوفات التي قام بها الاسبانيّون في الهند الغربيّة**، امستردام، منشورات لويس دولورم، 1698 :

Relation des voyages et des découvertes que les Espagnols ont fait dans les Occidentales, écrite par Dom CASAS, Amsterdam, Ed. J. L. de Lorme, 1698.

الأساسيّة والقواعد العلمية الصّارمة [3].

ثالثا : يضمّ جنس "الرّحلات العلميّة" عدّة أصناف وأنواع، منها "الرّحلة الجغرافيّة"، ومنها "الرّحلة الإثنوغرافيّة"، ومنها "الرّحلة التّجارية"، ومنها "احلة الحج" إلى بيت المقدس، ومنها "الرّحلة الصّوفيّة" إلى الصّحراء، ومنها "الرّحلة السياحيّة"، رلخ. وقد عبّر جميع هذه الأصناف الرحليّة - وبدرجات متفاوتة في الوعي الغربيّ - عن رغبة هائلة "**لامتلاك العالم**" علميّا وروحيّا، اقتصاديّا وسياسيّا. ولذلك، كانت هذه الرّحلات الاستكشافيّة استخباريّة، أي رحلات قُصد بها التعرّف عن كثب على "البلدان الشّرقيّة" الغنيّة التي أصبحت لها أهميّة اقتصاديّة وتجاريّة حيويّة بالنّسبة للدول الأوروبيّة الحديثة [4].

رابعا : إنّ ظروف الرّحلة الصّعبة في الشّرق - الشّرق بمفهومه الواسع، [5] - وكثرة المخاطر، واستحالة السّفر في العديد من أقاليم المشرق العربيّ، وطبيعة الكتابة الرحليّة نفسها، وشخصيّة الرحّالة وثقافته الخاصّة

---

(3) في العقود الأخيرة من القرن التّاسع عشر، حدّد مثلا دو لاكونتي، في كتابه **فنّ الرّحلة المفيدة**، على هذا النّحو الدّقيق المؤهّلات العقليّة والفكريّة الرئيسيّة التي ينبغي أن يتحلّى بها كلّ رحالة حسن الاستعداد للإستفادة من رحلته على الوجه الصّحيح : "يقتضي فن الرّحلة المفيدة أربعة شروط ضروريّة : **الشّرط الأول** أن يكون ذهن [الرحالة] سابق التّكوين من دون تحديد، **والشّرط الثّاني** أن لا يكون بالغ الاحتياط، **والشّرط الثّالث** أن يتناسب والعلم أو المادّة موضع الاختصاص والإتقان، **والشّرط الرّابع** أن يعمل [الرحالة] ما في وسعه للاتّصال بالأساتذة الأفاضل ومعرفة آرائهم بدون وسيط [في مسائل العلوم والفنون المنشودة]" (ص. 4) :

D. Boulestys de La CONTIE, *L'Art de voyager utilement*, Amsterdam,, Chez J. Louis de Lorme, 1698, p. 4.

(4) من أشهر هذه الرّحلات **وصف شبه الجزيرة العربيّة**، أمستردام، النّاشر بروني، الطّبعة الفرنسيّة الثانيّة المنقحة، 1779 م.

M. NIEBUHR, *Description de l'Arabie*, Amsterdam, Brunet éditeur, 1779 , 2 t.

(5) إلى حدود القرن التّاسع عشر، كان الشّرق بالنّسبة للفرنسيّين يبدأ عند جبال البيريني الفاصلة بين جنوب فرنسا وشمال إسبانيا. ولم يكن الفرنسيّون يميزون قبل احتلال الجزائر سنة 1830 ميلاديّة تمييزا واضحا بين بلاد الأتراك (مجال الخلافة العثمانيّة) وبلاد البربر (بلاد المغرب). راجع ملاحظات رولون لوبل في مؤلّفه **تاريخ الأدب الإستعماري**، باريز، منشورات لاغوز، 1931، ص 24 :

Rpland LEBEL, *Histoire de la littérature coloniale*, Paris, Ed. Larose, 1931, p. 24.

والعامّة، والنّسث الخاص للّغات الأوروبيّة المكتوب بها، والفزاع بين الإسلام والأديان الأسيوية من جانب والمسيحيّة الكاثوليكيّة من الجانب الآخر، والصّراع الحضاريّ بين "الشّرق" و"الغرب" الذي تبلور تدريجيّا [6]، كلّها عوامل داخليّة وخارجيّة جعلت من "الرّحلة" الغربيّة متنا معقّدا يتراوح بين الواقع والأسطورة، ويتقلّب بين الحقائق المقرّرة والاختلاقات الوهميّة، ويتمزّق بين الملاحظة الموضوعيّة والنّظرة السّطحيّة، وينتقل بين الوصف الدّقيق لعادات "الشّرقيّين" والأحكام الجاهزة حول "الكفّار"، الخ. وهو ما فطن له دولاكونيّ في القرن السّابع عشر عندما نبّه الرحّالة الأوروبيّين الشباب إلى جملة من العوائق الثّقافيّة والاجتماعيّة التي تحول دون النّظرة الموضوعيّة للغير، وكتب صادقا : **"ليس صحيحا ما نجده في الكتب. لأنّه بالإضافة إلى اللياقة التي تسمح بالكتابة إلاّ وفق قواعد معيّنة، فإنّ الإطراء وذوق العصر والأمّة والمصلحة العامّة يقرّب حتما بين ما يُكتَبُ وبين رأي الذين نعيش بين ظهورهم. ولعمري كلّ هذا يحول دون بروز الحقيقة جليّة"** [7].

خامسا : لا يمكننا اليوم أن ندرس أعمال الرحّالة الفرنسيّين والأوروبّيين كمجرّد "وثائق" تاريخيّة أو علميّة أو إيديولوجيّة، بل لا بدّ أن نعالج فيها كذلك معمار الخطاب الذي تنهض عليه وصياغته الذي تُرى، وهو عمل ما يزال ينتظرنا [8].

(6) انظر ما يقوله في الموضوع إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ترجمة كمال أبوديب، 1981، ص 40. (يؤسفني الإشارة إلى هذه التّرجمة العربيّة لأنّها ركيكة جدّا).

(7) دولاكوني، **فنّ الرّحلة المفيدة**، ص. 2.

(8) راجع نزار التّجديتي، صياغة الصّورة، تطوان، ديسبريس، 1999، ص. 51 - 57:
Nizar TAJDITI, *De la mise en image. Le Maroc d'André Chevrillon. Champs de remords et jardins du retour*, Tétouan, Dispress, 1999, pp. 51 - 57.

2. الأدوات التّقنيّة للرّحلة الأوروبيّة :

المؤكّد أنّ الرّحلة الأوروبيّة أفصحت عن إرادة مزدوجة غير واضحة، هي **إرادة المعرفة وإرادة امتلاك العالم معا**. ذلك أنّه بعد فشل الحملات الصّليبيّة الذّريع في الشّرق الإسلاميّ، وتعثّر نشاط البعثات التّبشيريّة في أمريكا وآسيا وإفريقيا، نبيّن للمتنفّذين الأوروبيّين المستنيرين السّبق التّاريخيّ والحضاريّ لكثير من الأمم الشّرقيّة "المنحطّة العقائد" [9]، والتعقّد العرقيّ واللّغويّ العميق لأقاليمها الشّاسعة. وما دام القصد الأساسيّ هو امتلاك العالم وتسخيره لـ "الصّالح العام" الأوروبيّ بحساب العقل قبل تعصّب الدّين، فإنّه يتعيّن أن يسبق مجهر العالِم بندقية الجنديّ حتّى يحصي الأوّل بأدوات تقنيّة دقيقة جبال الشّرق وسهوله ووديانه، ويسجّل خصى القارّات وآبار الأرض، ويعدّد لغات المعمور ولهجات الإنس، ويشرّح أجناس القبائل وأنواع الحيوان وأصناف النّبات، الخ [10].

وهكذا، فمنذ منتصف القرن السّابع عشر، كان يتوجّب على الرحّالة الأوروبيّ التسلّح بمختلف الآلات لكي يعدّ المسافات عدّ أثناء الرّحلة، ويسجّل بعناية أحوال الطّقس ودرجات الحرارة والبرودة، ويلاحظ جودة الماء والتّربة، ويقيس مرتفعات الجبال ومنخفضات السّهول والوديان، الخ [11]. ومن أجل هذا الغرض، تمّ تطوير صناعة أدوات

---

(9) راجع كتاب جوزيف فرانسوا لافيطو في أربعة مجلّدات : عادات الهمج الأمريكيين مقارنة بعادات العهود الأول، باريز، 1724 :
J. - F. LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, 1724, 4 vol.

(10) راجع الكتاب المنشور تحت إشراف ف. ازوفي : **مؤسّسة العقل**، باريز، منشورات فران، 1992 :
F. AZOUVI, L'Institution de la raison, Paris, Editions E.H.E.S.S. - Vrin, 1992.

(11) راجع كتاب آلان كوربان، **أرض الخلاء، الغرب والرّغبة في السّاحل، 1750 - 1840**، باريز، منشورات أوبي، 1988 :
Alain CORBIN, *Le territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage, 1750 - 1840*, Paris, Ed. Aubier, 1988.

القـيـــاس الكمّي المحـمـــولة في أوروبّـا تطـويرا مطـردا (Instruments portables)[12]. وبطـبـيـعـة الحـال، أدّى استـعـمـال هذه الأدوات من طرف الرحّالة العلماء الأوروبيّين إلى قدر متزايد من الدقّة في قياس الأحـجـام، وعدّ الكميّات، وإحصاء الأصناف النباتيّة والحيوانيّة عبر العالم. إلاّ أنّ هذا الاستعمـال وهذه الدقّة أصبحا تدريجيّا يدلاّن على المفهوم الغربيّ العمليّ للعلم الذي اختصّ وانحصر في ضبط العالم الخارجي ضبطا قياسيّا : **فالمعلوم هنا هو كلّ ما يقبل القياس**. وهذا التصوّر الظاهريّ لصيق بالفرضيّات الفلسفيّة الأوروبيّة التي قامت على الفصل القاطع بين الإنسان والطّبيعة، من جهة وبين الحياة والجماد، من جهة أخرى. إذ ممّا لا شكّ فيه أنّ هذا العلم الذي كـان في البـداية شـديد الارتبـاط بالكنيسـة وبلطّبـقـة الأرستقراطيّة، ثمّ تحرّر وصار تدريجيّا في يد الفلاسفة المتحرّرينوالطّبقة البرجوازيّة الصّاعدة، ممّا لا شكّ فيه أنّ هذا العلم ساهم مساهمة عظيمة في تغيير نظرة الأوروبيّ للعلاقة بين الإنسان والطّبيعة **من نظرة دينيّة يهوديّة - مسيحيّة يشغل البشر فيها موضع عباد الله المختارين إلى نظرة فلسفيّة علمانيّة ليبيراليّة يحتلّ الإنسان فيها مرتبة السيّد المتاجر في "البضاعة الآدميّة"**[13].

كلّ هذه التطوّرات تفسّر لنا "الطفرة العلميّة" التي حدثت في أوربا على مستوى جمع المعلومات وكيفيّة توثيقها واستغلالها انطلاقا من صناديق الجذاذات داخل المكتبات الكبرى للجامعات والمعاهد والمخابر الأوروبيّة. فهذه الطفرة قامت على أساس تقدّم تقنيّ مستمر وخلخلة عميقة في العقليّات والحساسيّات والأذواق والأخلاق الفرديّة والجماعيّة :

---

(12) راجع دراسة ماري نويل برورغي، "الرّحلات والمقاييس والأدوات : تجربة جديدة للعالم في عصر الأنوار"، باريز، مجلّة الحوليات، العدد 5، ص. 1115 - 1151.
M. - N. BOURGUET, Voyages, mesures et instruments. Une nouvelle expérience du monde au Siècle des Lumières, Annales, n° 5, sep. - oct. 1997, pp. 1115 - 1151.

(13) راجع حول دور مرفأ بوردو الفرنسي في تجارة الرّقيق الكتاب التّالي :
E. SOUGERA, *Bordeaux port négrier : chronologie, économie, idéologie, XVIIIè siècles*, Biarritz, Paris, Karkhala, 1995.

فإذا كان التعصّب الدّينيّ الأعمى هو الذي دفع في الماضي إلى الرّحلة الصّليبيّة، فإنّ المصلحة التّجاريّة المتخفيّة في المصلحة الوطنيّة العليا إبّان عصر الأنوار والفلسفات البورجوازيّة خلقت الرّحلة العلميّة مثلما خلقت الدول الأوروبيّة [14]، وسمحت باستفراغ العالم وهزيمة الإنسانيّات مثلما برمجت التعصّب العرقيّ في كتابات الرحّالة الأوروبيّين عند نهاية القرن التّاسع عشر، ومثلما صيّرت الأدبَ والثّقافة لخدمة شعارات الاستعمار ومخطّطاته لاستضعاف الشّعوب واستعباد الزّنوج [15].

3. الخيال الاستعماري المؤسّس للرحّالة الفرنسيّين :

لا يمكن الحديث عن الرحّالة الفرنسيّين إلى المغرب الأقصى في أواخر القرن التّاسع عشر دون أن نتعرّض قبل كلّ شيء للصور والأساطير والأمثولات والاستيهامات المعقّدة التي التصقت طويلا بالمغرب الأقصى في المخيال الفرنسي على العموم والمخيال الأوروبي على الخصوص. ذلك أنّ هذا البلد الإفريقي المزدوج الهوية (البربري والعربي) كان، من جهة، يعيش بعد احتلال الجزائر وتونس في شبه عزلة تامّة عن العالم الخارجي، كما ظلّ، من جهة أخرى، يحيل في الذّاكرة الأوروبيّة إلى تلك "المستعمرة الرّومانيّة القديمة" التي تشهد أنقاضها التّاريخيّة بأمجاد روما العظيمة وحضارتها الكونيّة وإشعاعها الثّقافي السّالف بين

(14) راجع مقال لوسيان كولدمان، "فكر الأنوار"، باريز، مجلّة الحوليات، العدد 4، 1967، ص. 753 - 757:

L. GOLDMANN, La Pensée des "Lumières", *Annales*, n° 4, juillet - août 1976, pp. 753 - 757.

(15) راجع الكتاب الهامّ لـ لويس صالا مولانس، بؤس الأنوار : تحت العقل الشّتيمة، باريز، 1992 :

L. SALA MOLINS, Les misères des Lumières : sous la raison l'outrage, âris, 1992.

وراجع كذلك نزار التجديتي، "العلم الغربي بصفة عامّة والاستشراق بصفة خاصّة"، مجلّة كلية الآداب بتطوان، عدد 9، 1999 :

N. TAJDITI, De la science occidentale en général et de l'orie,talisme en particilier. Réflections intempestives autour de quelques vérités inoffensives, *Revue de la Faculté des Lettres de Tétouan*, n° 9, 1999, pp. 123 - 143.

أمم العالم القديم[16].

فهذه الصوّر الدالّة هي التي كانت تدفع بالرحّالة الفرنسي إلى الرّحلة والمغامرة في أرض مجهولة لا توجد بها طرق معبّدة ولا ملاجيء مأمونة للأجانب غير المسلمين، وهذه لأساطير المثيرة هي التي كانت تحثّ بعض المعامرين والمستعربين على اقتناص الفرص اقتناصا للعبور إلى "مملكة الشّرفاء" المنيعة المعروفة بالجهاد و"القرصنة" و"الخشونة" ضدّ النّصارى الأوروبّيين.

3. 1. على خطوات الفاتح العربي عقبة بن نافع :

وهكذا، فعندما عيّن الدّيبلوماسي الفرنسي فيرو (M. Eéraud) وزيرا مفوّضا بمدينة طنجة حيث كانت تقيم السّفارات الأجنبيّة المسيحيّة، عرض على المستعرب غبريال شارم (G. Charmes) مرافقته في سفارته إلى سلطان المغرب بفاس تبعا لتقليد ديبلوماسي فرنسي عتيد. فأعرب هذا الأخير غت فرحه العظيم بهذه الفرصة التي تتاح له لأوّل مرّة لاكتشاف مثل هذا البلد القريب البعيد، قائلا : "عندما اقترح عليّ [الوزير] مصاحبته إلى طنجة قبلت عرضه بابتهاج، واستيقظت وقتها كلّ غرائزي

(16) راجع مثلا كتاب هنري لوران، إفريقيا السماليّة (تونس - الجزائر - المغرب)، 1908م :

Henri LORIN, *L'Afrique du Nord (Tunisie - Algérie - Maroc)*, Paris, 1908, p. 239:

ويكفي أن نشير إلى ما وصل المؤرّخ اللاتيني سالوست من "اخبار" حول أصل المغاربة، في كتابه الشّهير حرب يوغرطة، لتتكشّف لنا جليّا هذه الخلفية التّاريخيّة المشتركة في الرّحلة الأوروبيّة : "سأذكر باختصار ما قرىء عليّ مترجما من الكتب البونيقية المغزوة للكلك هيبسال، وهو راي يتّفق كذلك مع ما يظنّه الأهالي انفسهم، ثمّ أدع للكتاب مسؤولية أقولهم : كان سكّان إفريقيا الأوّلون الجيتوليّين واللّيبيّين، **وهم قوم غلاظ متوحّشون يقتاتون بلحوم الحيوانات المتوحّشة أو بنبات المراعي كما تفعل القطعان، لم تحكمهم عادة ولا قانون ولا رئيس، يهيمون على وجوههم متشتّتين، ولا يقفون إلاّ حيث يداهمهم اللّيل**" (سالوست، حرب يوغرطة، نقله إلى العربيّة من التّرجمة الفرنسيّة للأصل اللاتيني محمّد التازي سعود، فاس، مطبعة السّلام، د. ت. [تاريخ التّصدير : 1978]، ص. 106 - 107.

الرُّحَّل بمجرّد التّفكير في هذه الرّحلة نحو المجهول. يا طيف سيدي عقبة ابن نافع! كم من مرّة برزت لي في أحلامي عندما كنت أجتاز إسبانيا بأقصى سرعة لكي أصل في أقرب وقت إلى طنجة لأنّي كنت أخاف كلّ الخوف أن تغادر السّفارة الفرنسيّة المتعجّلة هذه المدينة دون أن تنتظرني وأن تسلك بدوني طريق فاس التي كنت أتخيّلها جميلة تحت الشّمس الإفريقيّة" (17).

على هذا المنوال، يرمز "طيف" القائد العربي الشّهير هقبة بن نافع "فاتح" بلاد المغرب إلى الحلم الكبير في اقتحام المجهول والرّغبة الجامحة في استكشاف الأصقاع النّائيّة الغامضة. غير أنّ هذا "الطيف" الإسلامي الأسطوري البعيد الذي يستظل به المستغرب الفرنسي للتّعبير عن سروره البالغ بهذه الفرصة النّادرة له دلالته السياسية العميقة في سياق الرّحلة. إذ يبرّر بسخرية ماكرة مشروع "الاختراق العلمي" : فهقبة دخل المغرب "فاتحا"، والرحّالة الفرنسي يدخله كذلك في إطار الإعداد لـ "الفتح" الفرنسي القريب الذي بدأت تعدّ له جدّيا السّلطات الفرنسيّة عند نهاية القرن التّاسع عشر.

ولذلك، فليس من المستغرب أن تبدأ السّطور الأولى لرحلة غابريال شارم إلى المغرب الأقصى بالإشارة إلى القولة المشهورة التي تلفّظ بها الفاتح العربي : "وسار حتّى بلغ البحر المحيط، فدخل فيه، حتّى بلغ الماء بطن فرسه، ثمّ رفع يده إلى السّماء، وقال : يار رب ! لولا أنّ البحر منعني، لمضيت في البلاد إلى مسلك ذي القرنين، مدافعا عن دينك، مقاتلا من كفر بك !" (18). ثمّ يعقّب غبريال شارم العلماني على هذا الإيمان الدّيني السّاذج بإيمان علموي لا يقلّ عنه عصبيّة وغطرسة، قائلا :

---

(17) غابريال شارم، **سفارة إلى المغرب**، باريز، النّاشر كالمان ليفي، 1887، ص. 2 - 4 :
Gabriel CHARMES, *Une Ambassade au Maroc,* Paris, Calmann Lévy éditeur, 1887, pp. 3 - 4.

(18) نفس المرجع، ص. 1 - 2 ؛ ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، بيروت، دار الثّقافة، ج. 1، ص. 27.

"هل ينبغي أن أعترف بأنهه بالرّغم من بعدي عن تديّن عقبة وشراسة طباعه فقد كنت مثله مهوس القلب بطموح يدفعني دفعا إلى مدّ زياراتي في شمال إفريقيا إلى أمواج المحيط الهوجاء لكي أقتحمها بفرسي أو بغلتي - والدّابّة الأخيرة تناسب صحفيا بسيطا [مثلي] أكثر ممّا تتناسب مع خديم الفاتحين -، وأصيح بصوت فخيم : "اللّهمّ، إنّ البحر وحده هو الذي يوقفني، وإلاّ كنت قد واصلت المسير إلى الأصقاع العجيبة بحثا عن موضوعات الدّرس ومواضيع الوصف" [19].

على هذا النّحو الرّمزي، تكشف المحاكاة التّاريخيّة السّاخرة في الصّورة الرّحلية المذكورة عن البعد الاستعماري المضمر اللّصيق بهذا الجنس من الرّحلات الاستطلاعيّة التي أطلق عليها في الأدبيات الفرنسيّة اسم "الرّحلات السّفاريّة" (Récits d'ambassade) . إذ من المعلوم أنّ لغبريال شارم كتابا سياسيا، نشره سنة 1885م تحت عنوان **السياسة الخارجيّة والاستعمارية**، حدّد فيه خطط التّدخّل الفرنسي الواجب اتّباعها في كافّة البلاد المستهدفة للاستعمار والاحتلال العسكريين [20]. وعلى العموم، كانت الرّحلة السفاريّة الأوروبيّة من ناحيّة، وسيلة من وسائل سياسة "الاختراق العلمي" للبلد البربري المجهول، كما كانت تعتبر، بحكم طبيعة جنس الرّحلة نفسه [21]، من ناحية أخرى، فضاء أدبيّا مناسبا جدّا لنشر غرائب عادات القوم وتقاليد الشّعب ومعتقدات الأمّة وجغرافيّة الأرض. ومن ثمّ، كان هذا النّوع من الرّحلات الأدبيّة مرآة متضخّمة لتلك المقارنات الثّقافيّة والدّعايات الأيديولوجيّة الغريبة التي كان يحتلّ فيها غالبا القطر العربي، مسلما كان أو مسيحيّا، مشرقيّا كان أو مغربيّا، موقعا أدبي في سلّم القيّم الرّوحيّة والإنسانيّة والحضاريّة.

---

(19) غ. شارم، نفس المرجع، ص 2.

(20) G. CHARMES, Politique extérieure et coloniale, Calmann Lévy éd. 1885.

(21) يعدّ جنس الرّحلة جنسا واسعا شموليا يمكن أن يحتضن في نسيجه عدّة أجناس أدبيّة وفكريّة وعلميّة : الرواية، السّيرة الذاتيّة، اليوميات، المذكّرات الاستطلاعيّة، التأمّلات الفلسفيّة، والتّقارير الطّبيعيّة والجغرافيّة، والمدوّنات الإثنوغرافيّة، الخ.

3. 2. الرّحلة المجهولة إلى شمال المغرب الأقصى :

ومن قبيل هذه الأمنيات الكبيرة، والأحكام الرامزة المتزجة ببعض الأساطير السياسية المؤسّسة للحضارة الغربيّة الحديثة، ما عبّر عنه، عند نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، الرحّالة الفرنسي أوغست موليراس من شوق عارم لجمع أسرار المجتمع المغربي عامّة والمجتمع الفاسي خاصّة وتقديمها في "طبق من ذهب" لمواطنيه الفرنسيين، ورثة الثّورة الفرنسيّة، عندما كتب بفخر شديد في قصّة رحلته إلى **فاس** التي زارها سنة 1900م : "منذ زمان بعيد وأنا متحمّس لدراسة المجتمع [المغربي] المحمّدي الغريب ومعرفته وكشفه لمواطني، ذلك المجتمع الذي يضغط علينا، ويخنقنا، بل يكاد يكتسحنا [في الجزائر، أي حتّى] داخل هذه المستعمرة الجميلة بشمال إفريقيا التي سقاها جنودنا بدمائهم عدّة مرّات قصد دعوة إخواننا في الإسلام إلى مأدبة الحياة الرّوحيّة والماديّة الكبرى التي تستدعيهم إليها بكرم أخوي فرنسا الثّورة الفرنسيّة التي لا يمكن أن نسمّيها دون أن يرتعش قلبنا بمشاعر قويّة، والتي تسمّيها الشّعوب المتحرّرة وطنهم الثّاني، والتي نسمّيها نحن أمّنا العظيمة" (22).

وأوغست موليراس هذا مستعرب علماني، عمل رسميا كمترجم للجيش الفرنسي والحكومة الفرنسيّة بالجزائر ثمّ اشتغل كأستاذ للّغة العربيّة بجامعة وهران. وفي خضم الظرفية الاستعمارية المثيرة للعقود الأخيرة من القرن التّاسع عشر التي فتحت رب الأقصى على مصراعيه أمام المغامرين الأوربيّين، خصوصا بعد هزيمة الجيش المغربي في معركة إيسلي أمام مدافع الفرنسيّين الحارقة سنة 1830م ثمّ في حرب تطوان في مواجهة الجيش النّظامي الإسباني عام 1859م، طمح موليراس إلى أن يُكلّف بإحدى تلك البعثات الاستخبارية التي شرع في إرسالها الحاكم العام للجزائر بالإتّفاق مع الحكومة الفرنسيّة من أجل استطلاع

---

(22) أوغست موليراس، **فاس**، باريز، النّاشر أوغستان شلامير، 1902، ص. 238؛
Auguste MOULIERAS, *Fez*, Paris, A. Challamel éditeur, 1902, p. 238.

خبـايا المغـرب وأسـرار المغاربـة تمهـيدا لاحـتـلال البلـد عند المنـاسـبة السّـانحـة.

وإذ لم يتـمكّن مـوليـيـراس من الحـصـول على تكليف بإحـدى هذه المهمّات الاستـخـباريّة في صلب الأرض المغـربيّة، حـسب قـولـه، فكّر في طريقـة ووسـيلة غـيـر مـبـاشـرة للحـصـول على مـوضـوع رغـبـتـه ومـادّة طموحـاته. يقول مولييـراس، بهذا الصّدد، مـوضّحا مشـروعه "العلمي" في سيـاق الحـمـاس المتـزايد باستكشـاف المغـرب الأقـصى وخـدمـة أهداف الجمهورية التـوسّعيّة : "لم يرضخ دمي الغـولي القديم (Sang gaulois) لقدر الكسلاء. حقّـا، لم يكن بإمكاني الذّهاب إلى المغرب الأقصى، لكن المسلمين ذهبـوا ومـا زالوا يذهبـون، بـل هم يعـودون منه كـلّ يوم ! وإذا فـالحلّ النّهائي لهـذا الإشكال الأبدي يتلخّص في الصّيغة التّالية : إنّ معرفـة المغرب والتّعريف به بطريقة أفضل ممّا لو ذهبت بنفسي ممكنة بفضل الأخبار التي يدلي بها المغاربة أنفسـهم والرحّالة المحمّديّون. وهكذا، شرعت في العمل توّا وحدي بلا معين ولا أيّ دعم، مـسـتـعـمـلا حتّى أوقات فـراغي بعد عملي الشـاقّ الذي لم أسـتطع التخلّص منه. ولقد بلغ العمل منتهاه بعد سنوات طويلة مـضنية، وكان ثمرته هذا الكتاب الذي ألّفته من أجل بلدي ومن أجل العلم" [23]. إنّ ادّعاء الانتـمـاء إلى الدّم الغـولي ادّعـاء مـضـحك للغاية في هذا الخطاب الاستعماري المغلّف بـالغطاء العلمي، لأنّ المتلفّظ به رجل يهودي ايتظلّ بالرّاية الوطنيّة الفرنسيّة منذ وقت قصير فقط. ومن الدالّ حـقّا، أن نعـرف أنّ بداية العـمل الذي يتـحدّث عنه المتلفّظ المعتـزّ بنفسه يعود حسب اعـترافه إلى سنة 1872م، أي إلى سنتين فقط بعد استصدار الجمعيّة البرلمانيّة الفرتسيّة لقانون كريميوالذي منح بسخاء الكرم الجـمـهـوري الجنسـيـة الفـرنسـيـة إلى يهـود الجـزائـر ومنحـهـا بـبـخل الغطرسةالاستعمارية عن الجزائريّين المسلمين (قانون كريميو المذكور مؤرّخ بتاريخ 24 أكتوبر 1870).

---

(23) مـولييـراس، المغـرب المجهـول، ج. 1 : **استكشـاف جبالـة**، وهـران - باريز، 1895، ص. 6.

فما كان من مولييراس إلاّ أن احتال، واتّصل بجزائري من مدينة بجاية، يدعى محمّد بن الطيب، من أتباع زاوية هدّاوة "الصّوفيّة" كان قد جال بصفة "الجوالة المعدوم" منطقتي قبائل الرّيف وقبائل جبالة بشمال المغرب لمدة اثنين وعشرين سنة. فطلب منه موليراس أن يروي له أخبار رحلاته في هذه الأصقاع المغربيّة المستعصية، وكان لهذا الرحّالة الغريب ذاكرة قويّة، فرواها له بالتّفاصيل الدّقيقة. ولنترك موليراس يروي لنا بنفسه جزئيات هذه المغامرة كما سردها في مقدّمة الجزء الأوّل من كتابه المعنونة بـ "لمذا وكيف ألّفت هذا الكتاب"، إذ كتب فيها بضمير الفائز الفخور : "وبدأت [مع محمّد بن الطيب] حلقة الاستجوابات والأجوبة، وكان بحثا طويلا ودقيقا نتيجة هذا الكتاب. وخلال هذه الحلقات الطّويلة التي كانت تستغرق عادة ثماني ساعات ونصف يوميّا، تعرّفت أكثر على هذا المسلم الذي كان عظيم الولع بالرّحلات. ففي العاشرة من عمره، زار صحبة طلبة آخرين عدّة زوايا بتونس وإقليم قسطنطينية مشيا على الأقدام. وبعد عودته إلى مسقط رأسه بجاية، استمرّ في دراساته القرآنيّة، دون أن يصرّح لأحد بمشاريعه القادمة. إذ كان يفكّر منذ تلك الفترة في رحلة كبيرة إلى المغرب الأقصى يحقّق من خلالها ثلاث رغبات دفينة : زيارة البلد، والهروب من لقاء المسيحي المقيت، ومتابعة دروس علماء فاس بتلك المدينة التي لم تتأثّر شهرتها العلميّة - وهي شهرة مبالغ فيها - بزوال الهيمنة السياسية والأدبيّة للمغرب" [24]. هنا، لا بدّ من القول أنّ الشّكوك تخامرنا في هموية محمّد بن الطيب : هل هو شخصيّة تاريخيّة حقيقيّة أم مجرّد شخصيّة وهميّة من إخراج خيال موليراس الجموح ؟ ذلك أنّ الأوصاف والمشاريع التي يلصقها موليراس بمحمّد بن الطيب أوصاف تكاد تنطبق عليه ومشاريع كان يضطرب به قلبه. فلقد كان بإمكان يهودي جزائري عاش في وسط عربي بربري أن يتعلّم صغيرا اللّغتين العربيّة والبربريّة معا

(24) نفس المرجع، ص. 8 - 9.

بسهولة [25]، وأن يزور - بإيعاز من المخابرات العسكريّة الفرنسيّة - زوايا تونس حيث لا يعرفه أحد بصفة الدّرويش المسلم. ولا شكّ أيضا أنّ مدينة وهران الجزائريّة التي كانت يشتغل بحقولها وقتئذ عدد وافر من "الرّيفيّين" المساكين كانت مكانا مناسبا لجمع أدقّ الأخبار عن قبائل منطقة الرّيف البربريّة العنيدة، لكن، لهذا السبب بالذّات، ألم يكن بمستطاع موليراس القيام بفسه برحلة سريّة إلى "الرّيف" بشمال المغرب الأقصى متخفيّا في جلبلب فلاّح ريفي وبحماية شرفاء وزّان الذين كان زعيم زاويتهم المشهور المقيم بطنجة مولاي عبد السّلام يزور الجزائر بانتظام لكثرة أتباعه بها وبحكم المصالح السياسية والتجارية الكبيرة التي كانت تربطه بحكّامها الفرنسيّين (ومثل هذه الرّحلة السرّية إلى الرّيف" قام بها فعلا بعد موليراس بسنوات قليلة فقط ضابط المخابرات العسكريّة الفرنسيّة دو سيكونزاس) ؟ كلّ هذه الاحتمالات إذن واردة في هذا السيّاق الاستكشافي الاستعماري، سياق الاستعداد الفرنسي المنهج لاحتلال المغرب الأقصى.

وعلى كل حال، سجّل موليراس كافّة المعلومات عن قبائل شمال المغرب الأقصى وعاداتها المختلفة، وأضاف إليها أحيانا تعليقه الخاص وتأويله الايديولوجي المطبوع بالمبالغة والمزايدة، ثمّ أخرجها في كتاب تحت

(25) يقول موليراس في نهاية مقدّة الجزء الأوّل من **المغرب المجهول** هذا الكلام الذي لا نحمله بطبيعة الحال محمل الجدّ لما ينطوي عليه من غرور فاضح وغموض شديد : "ولمّا كنت قد دوهنت معلوماتي بالعربيّة وبعضها بالبربريّة توجّب علي التّنسيق بينها، وإعادة التّحقيق فيها، واختصارها، وحذف التّكرار منها، وتصحيح الأخطاء، ثمّ كتابتها بالفرنسية أخيرا، أي إعادة كتابة ما انجزته سابقا بلغتين غير معروفتين عند غالبيّة الأوروبيّين بلغتنا مع كامل الأسف ولو سمحت لي إمكانياتي المادية بنشر مخطوطي العربي لأدّى الكتاب خدمات جليلة للذين يتهيأون لاستكشاف البلاد الإسلاميّة، خاصّة المغرب الأصى. فالعربيّة المتكلّم بها في هذه البقعة كانت دائما موضع دراستي، وأظنّ أنّني جمعت في هذا القسم غير المنشور العبارات المغربيّة الشّائعة التي تلزم معرفتها كلّ من أراد الرّحلة هناك دون أن تعرف هويّته الأجنبيّة، ولم أتخلّى عن امل نشر بعض أجزاء هذا المخطوط الضّعيف على الأقل وإنقاذه من لهيب النّار حتّى يستفيد منه جنودنا وتجّارنا ورحّالتنا" (ص. 13).

عنوان : **المغرب المجهول**. وجاء هذا المؤلّف في جزئين كبيرين، نشر موليراس الجزء الأوّل منه سنة 1895م في 200 صفحة بعنوان **استكشاف** [**قبائل الرّيف (المغرب الشّمالي)**، أمّا الجزء الثّاني الذي أصدره عام 1899م في 813 صفحة فخصّصه لـ **استكشاف** [**قبائل جباليّة (المغرب الشّمالي)** (26).

وعلى هذا الشّكل المريب، "كتب" موليراس "رحلة علميّة" مستغلاّ تطواف الآخرين أو تطوافه، وموظّفا أغرب توظيف ذاكرته أو ذاكرة الرحّالة الفعليّين. ورغم غموض مصادر الكتاب، يعدّ هذا العمل الإثنوغرافي إلى اليوم "وثيقة" غنيّة يعتمد عليها الباحثون الغربيون المعاصرون في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا عند دراسة قبائل شمال المغرب الأقصى وتراثها الشّعبي. وبفضل هذا الكتاب، استطاع موليراس أن يحصل سنة 1900م من الحاكم العام للجزائر على مهمّة استخبارية رسميّة صريحة "لسبر عقليّة" أهل عاصمة الإمبراطورية الشّريفة - حسب قوله - مدينة فاس (27).

والمراد أنّ "رحلات" موليراس الوهميّة والحقيقيّة تقوم، مثل غيرها من الرّحلات الفرنسيّة إلى بلاد المغرب، على صرح إيديولوجي وأسطوري واحد، غير أنّها تحيل عليه عند هذا "الرحّالة" بشكل صارخ جدّا : أنوار الثّورة الفرنسيّة، ومهمّة فرنسا الحضاريّة في المغرب. ففي آخر صفحة من رحلته إلى **فاس**، كتب موليراس بحماسه التّبشيري المعهود : "وراء هذه الصّخور المحترفة، تعيش شعوب مجهولة ومعزولة بعيدا عن نور الحضارة ؛ وهي أمم متوحّشة، لها تقاليد غريبة ومذاهب

(26) A. MOULIERAS, *Le Maroc Inconnu*, 2 vol. : I, *Exploration du Rif (Maroc septentrio,al)*, Oran - Paris, Imprimerie Fouque & Cie, en dépôt à Paris à la Librairie Coloniale et Africaine, 1895, 200 pages, 2 cartes en dépl.; II, *Exploration des Djebala (Maroc septentrional)*, Paris, 1899, 813 pages, 1 photo, 1 carte en dépl.

(27) موليراس، **فاس**، ص. 110.

محبطة وفظّة. إنّ هذه الأمم المجاورة لجزائرنا، والقاطنة للجنان المغاربي الحالم (Eldorado)، هي آخر الحشود العاتيّة في الأرض البربريّة القديمة التي تقع علينا مسؤوليّة تنويرها، وبثّ الأمن بها، وتمدينها : وتلك هي المهمّة النّبيلة العليا لفرنسا" (28).

ومن البديهيّ أنّ مثل هذه المهمّة التّحضيريّة المثاليّة التي عمّرت طويلا المخيال الرحليّ الفرنسيّ، وتباهى بها السياسيّون والمعمّرون الأوروبيّون طول فترة الحماية، كانت بطبيعة الحال تعني، في القاموس السياسيّ الاستعماريّ للقرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، خدمة مصالح الحزب الاستعماريّ الفرنسي السياسيّة والاقتصاديّة في إفريقيا البيضاء. وهو ما لم يكن ليخيفه على كلّ حال معظم الرحّالة الفرنسيّين إلى المنطقة. فعند تدوين رحلته الاستخباريّة الاستكشافيّة الهامّة التي قام بها متخفيّا إلى المغرب ما بين 1899م و 1901م، أعلن الرحّالة المركيز دو سيكونزاس (DE SEGONZAC) بصراحة عن هدفه الأساسيّ من الرّحلة قائلا في خاتمة تقديمه : "لا يمكن للمستكشف أن يقنع بأدوار الرحّالة والماسح الطبوغرافي والمصوّر الفتوغرافي والمُجَمّع. فالمستكشف يطمح قبل كلّ شيء لخدمة بلده، ولذلك يرى في أحلامه ظلّ رايته يمتدّ حيثما مرّ" (29).

ولعلّ هذه الصّورة البليغة دالّة بما فيه الكفاية على الإشارة إلى أنّ المخيال الرحلي كان يؤثّث جيّدا فضاء ذات الرحّالة الفرنسي ليبرّر له وللقارئ الفرنسي كلّ الأغراض التوسّعيّة لوطنه المتمدّن على حساب الشّعوب البدائيّة المتوحّشة، وليقنعه هو وكلّ مغامر أوروبي بالأهداف

(28) نفس المرجع، ص . 500.

(29) المركيز دو سيكونزاس، رحلات إلى المغرب (1899 - 1901)، باريز، مكتبة أرمون كولان، 1903، ص. 11 (بالحروف الرّومانيّة) :
Mis DE SEGONZAC, *Voyages au Maroc (1899 - 1901)*, Paris, Libr. A. Colin, 1903, p. XI.

التّحضيريّة للأحزاب الاستعماريّة في شمال إفريقيا [30].

بيد أنّه ينبغي أن ندرك جيّدا أنّ طموحات الرحّالة الفرنسي السياسية ومزاعمه الإيديولوجيّة لم تأت من فراغ، ولم تقف عند مجرّد استرجاع الذّكرى الرّومانيّة البعيدة والحنين إلى زمن ولّى وانقضى. بل انبعث من حاجة ماسّة إلى "بنك من المعطيات" الاستراتيجيّة المختلفة يرشد قرارات السياسي، ويساعد خطط العسكري، ويوجّه برامج المعمّر القادمة ؛ وتيسّرت بفضل إنجازات تقنيّة هائلة عرفتها أوروبّا منذ النّهضة ؛ واستقرّت في الخطاب الأكاديمي العام نتيجة تجارب وملاحظات علميّة متواصلة أدمجت نتائجها في الرّحلات الأوروبيّة منذ غزو العالم الجديد والالتفاف حول العالم القديم [31].

4. بعض استراتيجيات الاختراق العلمي للمغرب الأقصى :

بعد هزيمة الجيش المغربي العتيق على عهد السّلطان مولاي عبد الرحمن في معركة إسلي أمام القوّات الفرنسيّة الحديثة بقيادة الجنرال بوجو يوم 14 غشت من سنة 1844م، واحتلال الجيش الإسباني لتطوان ما بين 1859 ـ 1860م، وتوقيع الهدنة مع الإسبان بمبلغ باهض خرّب ميزانيّة الدولة، بدا واضحا ضعف المخزن المغربي على المستوى الإداري

---

(30) قبل الحرب العالمية الثانية، وقع اتفاق "رسمي" بين الأحزاب السياسية الفرنسية (اليمينية والاشتراكية على السّواء) والرّأي العام الفرنسي) حول المسألة الستعمارية وضرورة إخضاع العالم غير المتحضّر لإرادة فرنسا القورية والنابليونية. راجع كتاب ش. ر. آجرون، **فرنسا الاستعمارية أم الحزب الاستعماري ؟**، باريز، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1979 ؛ وبحث جاك مرساي، **الإمبراطورية الاستعمارية والرّأسمالية الفرنسية ، تاريخ طلاقهما**، باريز، منشورات البان ميشل، 1984 :
- Charles Robert AGERON, *France coloniale ou parti colonial?*, Paris, Editions Puf, 1979.
- Jacques Marseille, *Empire colonial et capitalisme français : Histoire d'un divorce*, Paris, Editions A. Michel, 1984.

(31) ذلك ما صرّح به بوضوح في منتصف القرن التّاسع عشر الرحّالة الفرنسي الكبير الكونت آرثور دي غوبينو في كتابه المعروف : **ثلاث سنوات في آسيا (من سنة 1855 إلى سنة 1858)**، باريز، منشورات غراسي، 1923، الطّبعة الثّالثة، مجلّد 1، ص. 172 :
Arthur compte de GOBINEAU, *Trois ans en Asie (de 1855 à 1858)*, Paris, Editions Grasset, 1923, 3ème éd. , vol. 1, p. 172.

والعسكري والسياسي. وإثر ذلك، بدأت التّمثيليات الديبلوماسية الأوروبيّة المقيمة بطنجة تتنافس في نهب المغرب، والإعداد لاحتلاله كاملا عن طريق كسب أكبر قدر من الإمتيازات التّجارية والمواقع العسكريّة والتّأثيرات السياسيّة داخل البلد.

وفي هذا السياق الاستعماري الدولي، تبلورت مشاريع اختراق المغرب الأقصى علميّا لدى الأوروبيّين عامّة والفرنسيّين خاصّة. واتّخذت التّجارة والسياسة وسيلتين ناجعتين لتحقيق هذا المرمى. وانطلقت الرحلات "العلميّة" إلى المغرب الأقصى بشكل لافت للنّظر بعد الهزيمتين المذكورتين في جوّ الضّغوطات الأوروبيّة التي مورست بأشكال مختلفة على مولاي عبد الرحمن، وعلى خليفتيه سيدي محمّد ومولاي الحسن الأوّل [32]. فمثلا، زار الطبيب الرحّالة النّمساوي أوسكار لينز (LENZ) ما بين سنتي 1879 ـ 1880 أهمّ المدن بالمغرب، غير أنّه عندما حاول الدّخول متخفيا إلى مدينة تارودانت جنوب المغرب في رحلته إلى تنبكت اكتشف أمره، وكاد الأهالي يحرقونه حيّا [33]. واستطاع الرحّالة الألماني الشّهير بارث (BERTH) النّزول بطنجة سنة 1845م، ومعاينة آثار وليلي الرّومانية. ثمّ، تزايدت هذه الرّحلات بعد ذلك، وسارت في كلّ الاتّجاهات. ففي سنة 1867م، قام عالم النّبات الفرنسي بلانزا (BALANSA) برحلة من الصويرة إلى مراكش لفائدة الجمعيّة الجغرافيّة الفرنسيّة [34]. وكذلك استطاع الوزير الفرنسي المفوّض بطنجة شارل

---

(32) راجع سجلّ المراجع التّالي لبلايفير لامبيرو روربير براون، فهو يضمّ نحو 243 عنوانا، ويصل إلى حدود سنة 1891م :

PLAYFAIR Sir R. LAMBERT & Dr. Robert BROWN, *ABibliography of Morocco from the earliest times to the end of 1891*, *Royal Geographical Society*, vol. III, part 3, 1892.

(33) Oskar Dr. LENZ, *Timbuktu. Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, Leipzig, 188, 2 vol.

وترجمت رحلة لينز إلى الفرنسيّة بنفس العنوان ثلاث سنوات بعد ذلك :

O. LENZ, *Tombouctou. Voyage au Maroc, au Sahara et au Soudan*, Paris, trad. P. Lehautcourt, I, 1886, 467, p. II, 1887, 438 p.; 27 grav., 1 carte en dépl.

(34) B. BALANZA, Voyage de Mogador à Maroc, *Bulletin de la Société Géographique*, Paris, 1868.

تيسو (CH. TISSOT)، بمناسبة بعثته الديبلوماسيّة إلى فاس، 1871 من القيام بأوّل البحوث الحفرية بزرهون وليكسوس، ونشر سنة 1876م وصفا لرحلته من طنجة ولى الرّباط [35].

وخلال بعثة الوزير المفوّض فيرنويي (VERNOUILLET) سنة 1877م، تمكّنت الديبلوماسيّة الفرنسيّة من إقناع السّلطان مولاي الحسن الأوّل بقبول بعثة عسكريّة فرنسيّة المعلنة الإشراف على تدريب بعض أفراد المدفعيّة المغربيّة لتمكين السّلطان من فرض سيطرته على القبائل الخارجة عن طاعته، وهدفها الأساسي اختراق النّظام العسكري المغربي. وكان رئيس هذه البعثة الملازم إركمان الذي ظلّ في المغرب من سنة 1878م (ERCKMAN)، حيث تعلّم العربيّة، ولبس اللّباس المغربي، واعتاد بالعادات العربيّة، وكسب ودّ السّلطان بكفاءاته التّقنيّة، ورافقه في العديد من الحملات العسكريّة لقمع القبائل. وقد استعادته فرنسا فجأة لخوفها - على ما يظهر - من اعتناقه الإسلام. وقد نشر إركمان بصغة التعجّب والاستغراب رحلته عن المغرب سنة 1885 تحت عنوان **المغرب الحديث** [36]، ولم يكن الرحّالة يعني بهذا العنوان غيّر نظرة الأوروبّي الحديث إلى عوالم الشّرق الغريب. إذ ضمن إركمان رحلته العديد من المعلومات والأحدوثات "الغريبة" عن الحياة داخل البلاط المغربي (حيث تترامى فهود السّلطان المدجنة مثلا على المكان الذي ينعقد به اجتماع الوزراء)، وعن أوضاع المغرب القديم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، غير أنّ مقص وزير الحربيّة الفرنسي تدخل ليحذف منها أشياء كثيرة لا تخدم سياسة الدّعاية الفرنسيّة. وبعده بسنة واحدة كتب المهندس دو كامبو (DE CAMPOU) رحلة تندرج في إطار نفس التّحليل للأحداث المغربيّة : **إمبراطوريّة تنهّد : المغرب الحديث** [37].

(35) Ch. TISSOT, Itinéraire de Tanger à R'bat, *Bulletin de la Société de Géographie de Paris,* Sept. 1876.

(36) ERCKMAN, *Le Maroc moderne,* Paris, 1885.

(37) L. DE CAMPOU, *Une empire qui croule, le Maroc contemporain,* Lib. Plon, 1886.

وفي نفس البعثة الديبلوماسيّة، دسّ الفرنسيّون عميلا لهم، وهو الطّبيب ليناريس (Docteur LINARES)، الذي تسلّل بهذه الصّفة إلى بلاط السّلطان مولاي الحسن الأوّل. وفي شخص هذا الطبيب الذي تفانى في خدمة السّلطان، وجد "وزراء فرنسا بطنجة الوسيط شبه الرّسمي الذي طالما كانوا يحلمون به : **أي عيون ترى بوضوح، وقلم يبعث التّقارير، وكلمة تخدم بحذق التّعليمات الموجّهة إليها**".

وهكذا، فالمشروع السيّاسي الملّف بالغطاء العلمي الوضعي الذي كانت قد أرهصت له بعثة دورنانو وبورل في بداية القرن التّاسع عشر، تبنّته مختلف الحكومات الفرنسيّة اللاّحقة، الملكيّة منها والجمهوريّة، ونفّذته السياسات الاستعماريّة الاشتراكيّة واليمينيّة بسرعة هائلة انطلاقا من مركزين سياسيين متكاملين في التصوّر والتّخطيط : الجزائر العاصمة حيث كان يقيم الحاكم العام الفرنسي، وطنجة مقر التّمثيليّة الفرنسيّة.

وتعتبر الرّحلات الفرنسيّة إلى المغرب في الفترة ما بين 1870 - 1890م ذات أهميّة بالغة جدّا للتّعرّف على "المغرب القديم"، أي على المغرب كما كان يعيش منعزلا قبل دخول الحضارة الغربيّة إليه. ومن الدالّ حقّا في سياق هذا الاختراق العلمي المتواصل أنّ البعثات الديبلوماسيّة الفرنسيّة إلى المغرب دأبت منذ سنة 1832 على أن تضم في أعضائها "زوجين" أساسين :

أ) **مهندس عسكري أو خبير تقني** وظيفته القيام بأنواع متعدّدة من البحوث والدّراسات الاستراتيجيّة عن جغرافيّة المغرب الطّبيعيّة والبشريّة، الخ ؛

ب) **فنّان أو كاتب** تناط به مهمّة تدوين أحداث الرّحلة الغربيّة (Voyage exotique) إلى مقر السّلطان بمكناس أو فاس أو مرّاكش، وتكون ارتسامات الرحّالة حول البلد والشّعب بمثابة تخليد أدبي أو فنّي للبعثة.

فالعسكري أو الجغرافي أو المنقّب يعمل على التعرّف على المغرب، بمعنى أنّه يمسح الأرض مسحا علميّا شاملا، ويشرّح سكّانها على طاولة التّشريح الإثنولوجي. أمّا الفنّان أو الكاتب، فتقع عليه مسؤولية رسم اللّوحة المغربيّة، أي تجميل الصّورة الشّرقيّة الغربيّة (أو تقبيحها للقارئ الأوروبّي). ومن هنا، سبب اختلاف المعلومات عن المغرب، وتناقض المعطيات عن المغاربة، وازدواجيّة صورة آخر شرق يكتشفه الغربيّون في المغرب الأقصى، بحسب الظرفيّة السياسيّة والرّهانات الاقتصاديّة التي يمثّلها هذا الفضاء الجغرافي المرغوب.

لا يوجد تقسيم ثابت لأدوار الفاعلين الفرنسيّين في "نزهتهم بالمغرب"، حسب عنوان رحلة السّويسري شارل ديديي إلى المغرب سنة 1844م [38]. فأحيانا يكون رئيس البعثة الوزير المفوّض بطنجة عالما ممتازا، مثلما كان الحال في بعثة الوزير تيسو صاحب الحفريات المعروفة بالمغرب. وأحيانا أخرى، لا يقوم الخبير العسكري بالدّور الاستكشافي أو الاستخباري، بل ينهض به الطّبيب كما حدث مع العميل ليناريس في بعثة فيرنويي. والمقصود أنّ المقرّرين السياسيّين الفرنسيّين اعتمدوا على استراتيجيات بارعة لاستكشاف المغرب، واختراقه على جميع الأصعدة، وضمان سبل التّأثير على مجاريات الأمور فيه. وهذه الاستراجيّات تعدّدت وسائلها، وتنوّعت شخصياتها، وتوسّعت إطاراتها، وتفرّعت وتعقّدت برامجها.

نودّ التعرّض، في الفقرات المتبقيّة، إلى رحلة فرنسيّة إلى المغرب الأقصى ذات صبغة تمثيليّة. هذه الرّحلة لم تساهم فقط في إنتاج مرجعيّة ثقافيّة عن هذا البلد، بل قامت بدور أخطر ألا وهو صياغة صورة المغاربة صياغة أدبيّة صارت بديهيّة في تركيب الخطاب الغربي قبيل فرض الحماية على المغرب الأقصى سنة 1912م.

(38) Ch. DIDIER, *Promenade au Maroc*, Paris LIBR. J. Labbité, 1844.

5. رحلات هنري دولامرتينيير وذكرياته في المغرب الأقصى :

استطاع الطبيب ليناريس إقناع مولاي الحسن الأوّل بالسّماح للباحث الفرنسي هنري دولامرتينيير بالقيام بكشوفات حفريّة بالمغرب بغية استكمال مشروع تيسو الذي نفّذه ما بين سنوات 1871 ـ 1876 م، وشكّل مادّة بحثه المعنون **أبحاث عن الجغرافيّة المقارنة لموريطانيا الطّنجيّة** [39]. وقد نشر دولامرتينيير المختص الكبير في الشّؤون المحليّة الجزائريّة والمغربيّة (Affaires indigènes) "رحلته" ـ أو بالأحرى ملخّص رحلاته وانطباعاته بالمغرب ـ تحت عنوان **ذكريات عن المغرب. رحلات وبعثات 1882 ـ 1918** [40]، لكن هذا النّشر تمّ في وقت متأخّر جدّا سنة 1919م [41]، أي بعدما انتهت جميع مهامّه بالمغرب، تلك المهام الاستخبارية والسياسيّة التي توّجت بتنصيبه وزيرا مفوّضا بطنجة. وإذا كان موقعه الحسّاس في مرامز القرار السياسي يفسّر جيّدا هذا التّأخير، فإنّ كتابة هذه الرّحلة المطبوعة بهاجس الحنين المبهم إلى ماض ولّى وشعور التّفاخر بمهمّة فرنسا الحضاريّة في المغرب، وقراءتها خارج سياقها الزّمني تجعلان منها معلّمة وطنيّة أكثر منها رحلة معاصرة للأحداث.

---

(39) نشر ضمن بحوث **آكاديمية النّقوش والآداب**، باريز، الحلقة 1، المجلّد 9، ص. 139 ـ 322 :

Ch. TISSOT, *Recherches sur la géographie comparée de la Maurétavie Tingitane*, Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles - lettres, 1e r série, t. IX, 1878, pp. 139 - 322.

(40) باريز، مكتبة بلون، 1919، ص. 301 :

Henri DE LA MARTINIIERE, *Souvenirs du Maroc. Voyages et missions 1882 - 1918*, Avec héliogravure, carte et itinéraire; Lib. Plon, Préf. J. Cambon, 1919, p. 301.

(41) غير أنّه نشر ذكريات سفارتهإلى بلاط مولاي الحسن الأوّل بالإنجليزيّة عام 1889 :

DE LA MARTINIERE, *Marocco : Journey in the kingdom of Fez and court of Molai Hsan with intineraires*, London, 1889.

5. 1. البحث عن الزّمن الضّائع : الماضي الأركيولوجي :

أخذا بنصيحة الطّبيب ليناريس ينقّب دولامرتينيير أوّل ما ينقّب عن الآثار الرّومانيّة بمدينة وليلي الواقعة بين مكناس وفاس، لأنّها قليلة الأخطار - على حدّ قوله - نظرا لقربها من مقرّ السّلطان. وممّا لا شكّ فيه أنّ لهذا البحث الحفري الذي دشّنه العلماء الفرنسيّون بالمغرب أهميّته العلميّة البالغة في معرفة تاريخ المغرب القديم مادان يفسّر جزءا من الحاضر ويضيء معالم المستقبل. فغزات الرّومان في العالم القديم استطاعت أن تجعل من البحر الأبيض المتوسّط بحيرة رومانيّة. وعندما سيطرت روما على المغرب الأقصى أقامت به مستعمرات تمدّها بالحبوب والمواشي والجنود، وشيّدت به حواضر تروج فيها سلعها. وللحفاظ على أمن هذه المستعمرات الغنيّةو وتمتيع مواطنيها الرّومانيّين بالمزايا الاقتصاديّة والسياسيّة، نصيب روما بالمغرب ملوكا أقزاما على حدودها، وحرمت الأهالي من حقوق المواطنة، وابتنت قلعات عسكريّة لقمع انتفاضات البربر وخنق رغباتهم في التحرّر. وهو ما يذكّر به دولامرتينيير همسا عند عرضه - في ثنايا رحلته - لتاريخ الهيمنة الرّومانيّة على المغرب : و"في طنجيس [أي طنجة] كان يقيم القائد العام للجيش [الرّوماني] بالمغرب الطنجيطاني [أي المغرب الأقصى]، غير أنّ وليلي كانت أكبر حاميّة عسكريّة بداخل المغرب، ولقد تأكّدت أهميّتها خلال الثورة المحليّة التي حرّض عليها العبد المعتوق أوديمون الثّائر مستغلاّ مقتل بطليموس ملك موريطانيا الذي أعدم بروما بأمر من الإمبراطور غاليكولا " (**ذكريات عن المغرب**، ص. 311).

بيد أنّ نتائج الحفريات تخبط إلى حدّ بعيد فرضيات دولامرتينيير حول خويّة حيطان المدينة التي اعتقد من قراءة متعجّلة لها بأنّها بقايا

الآثار البيزنطيّة وأنقاض الحضارة المسيحيّة بالمغرب : "لم يكن تيسو يعتقد باحتلال وليلي في بداية القرن الخامس [الميلادي]؛ وبالنّسبة للفترة البيزنطيّة، يعتقد ديل (DIEHL) أنّ داخل [الأرض] الطّنجيطانيّة كان بعيدا عن سيطرة الإغريق : فقد كتب هذا العالم في كتابه الجميل **تاريخ الهيمنة البيزنطيّة** (42) أنّ الحيطان التي أشرت إليها باعتبارها بيزنطيّة [إنّما] تنتمي في أقرب الاحتمالات إلى آخر عهود الاحتلال الرّوماني" (ص. 316).

تاريخ المغرب الأقصى القديم تاريخ معقّد جدّا مثل كلّ تواريخ بلدان البحر الأبيض المتوسّط، ولهذا يحتاج أكثر من غيره إلى الدّرلسات العلميّة الهادئة. غير أنّ عالم الحفريات الفرنسي متحمّس لماضي معيّن، ولذلك لا يريد أن يرى فيه إلاّ الوجود الرّوماني والبيزنطي. وإذا كان يتسامح مع بقايا الوجود اليهودي، فلأسباب إيديولوجيّة واضحة : استقطاب السياسة الاستعمارية للعنصر اليهودي المقيم منذ القدم بشمال إفريقيا، وغزله عزلا كلّيا عن مصير البربر والعرب بفضل امتيازات التّجنيس والتّعليم التي خوّلها له قانون كريميو المذكور : "لم أجد خلال مقامي الأخير [بوليلي] أي مؤشّر يسمح بالتّعرّف على المقبرة المسيحيّة للفترة السّحيقة، غير أنّني عثرت في مكان المقبرة الوثنيّة الكبرى نقشا جنائزيّا يهوديّا باللّغة العبريّة المربّعة درسه فيليب بيرجي، وهو يشير إلى وجود جاليّة إسرائيليّة. إذ من المعلوم أنّ اليهود كانوا متواجدين بكثرة في الحقبة الرّومانيّة في الإقليم الإسباني المجاور بيتيقيا (La Bétique)" (ص. 315 - 316).

(42) Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine, Histoire de la domination byzntine en Afrique (533 - 709)*, Lib. E. Leroux, 1896.

وحينما يستحيل إثبات فرضيّة سيطرة بيزنطيا على وليلي لمخالفتها للوقائع التّاريخيّة المقرّرة لدى المؤرّخين يتعلّق دولامرتينيير بالقاموس، ويبحث عن وجوه التّأويل المختلفة للّفظ، وهذا الهوى الرّوماني والبيزنطي الجارف يلفت الانتباه حقّا في خطاب هذا الرحّالة العقلاني : "ينبغي في الواقع أن نتفاهم حول مدلول مصطلح الاحتلال (Occupation) : فسواء أكانت وليلي ملحقة أم لا بالسّلطة البعيدة لبيزنطيا (Byzance) أو سبتة، فمن المؤكّد أنّ المدينة كان يقطنها شعب مسيحي غزير وغني عند مجيء العرب. لكنّه كان على المدينة أن تتحمّل صدمة الوندال (...) ومن جهة أخرى، من المعروف أنّ هذا الغزو عندما حطّم قوّة روما مكّن السكّان المحلّيين من وسائل انتزاع استقلالهم. وخلال الانتفاضات التي تلت وفاة "جتريريك".. ظهر عدّة قوّاد محبّبين لتنظيم المقاومة بالمدن، وهو ما برز للعيان عندما أراد " بليزير" أن يعيد باسم بيزنطيا الحدود [الرّومانيّة] القديمة للمناطق المورسطانيّة، وذ استعاد البربر تدريجيّا القسم الأكبر من البلد. وظلّت وليلي مأهولة في العهود القديمة، وكانت من بين المدن التي نهبها عقبة بن نافع، أوّل فاتح عربي. وقد أعيد بناء المستعمرة الرّومانيّة القديمة لمّا أتى إليها إدريس [الأوّل] لنشر الإسلام" (ص. 317).

وهكذا، يبدو أنّ البحث الحفري في تاريخ مدينة وليلي الرّومانيّة لا يخلو من أغراض دينيّة وإيديولوجيّة وسياسيّة معيّنة : فبقرب أنقاض روما وبيزنطة، يمكن للمنقّب الفرنسي أن يحلم بمستعمرة فرنسيّة على غرار المستعمرات الرّومانيّة القديمة. غير أنّ التّاريخ يحاصر هذا البحث بلحظات تاريخيّة أخرى كانت فيها وليلي عاصمة أوّل دولة إسلاميّة أسّسها الشّريف العربي مولاي إدريس الأوّل عندما بايعته إحدى القبائل البربريّة. ولم يكن دولامرتينيير ليعبأ كثيرا بهذا التّاريخ "القريب" للمغرب، بل كان يشعر بالعكس في بداية الحفر والتّنقيب بالاختناق والمطاردة في الجوّ العربي والإسلامي المحيط به، لأنّ أشراف زرهون الإدريسيّين كانوا يرفضون التّعامل معه ومساعدته في كشوفاته الأثريّة

قبل أن يستلطفهم بالهدايا [43]. بينما كان يحسّ بالانعتاق والحرّية وهو يعانق الأنقاض الرّومانيّة بحثا عن الزّمن الضّائع [44].

5. 2. الحاضر الكئيب : مثالب المخزن المغربي :

في انتظار عودة الزّمن الضائع على يد الفرنسيّين، زمن الحضارة والتمدّن، يقف الرحّالة هنري درلامرتينيير عند الحاضر المغربي المضطرب. إذ يشتمل الفصل الثّامن من رحلته تخصيصا على عدّة أخبار هامّة عن عهد السّلطان مولاي الحسن الأول، وعلى معلومات قيّمة عن آليات أشغال النّظام المخزني القديم، وطبيعة الحك.مة الشّريفيّة، وتحرّكات الجيش السّلطاني، وأهميّة هذه الأخبار والمعلومات واضحة بحكم موقع دولامرتينيير من أصحاب القرار السيّاسي الأوروبي وقتئذ، واطلاعه على تفاصيل البلاط المغربي من خلال عيون الضابط العسكري إركمان والطبيب ليناريس، وقيامه إضافة إلى ذلك بالرّحلات الاستخباريّة في مسالك مغربيّة خطيرة لم تطرق من قبله : ففي شهر يناير من سنة 1891م، استغلّ دولامرتينيير تواجد قواد السّلطان على الجنوب بالبلاط ليذهب في رحلة سرّية من مرّاكش إلى منطقة سوس حيث جاب جنوب المغرب طولا وعرضا، واجتاز قمم الأطلس، وزار لأوّل مرّة مدينة تارودانت عاصمة سوس التي لم يغامر حتّى شارل دي فوكو بزيارتها سنة 1883 (راجع الفصل الثاني عشر من الرّحلة : ص. 236 ـ 273) ؛ وفي شهر يوليوز من نفس السّنة، قام دولامرتينيير

---

(43) راجع كتاب دولامرتينيير، **تاريخ المغرب قبل مجيء العرب**، باريز، مكتبة إرنست لوغو، 1912 :

DE LA MARTINIERE, *Histoire du Maroc avant l'arrivée des Arabes*, Lib. E. Leroux, 1912.

(44) نشر دولامرتينيير أبحاثه في عدّة مجالات أكاديميّة، نذكر منها : تقارير حول الكشوفات [الأثريّة] بالمغرب وخصوصا بوليلي"، **النّشرة الحفريّة للجنة الأعمال التّاريخيّة**، 1891، ص. 135 ـ 166 ؛ "وليلي"، **جريدة العلماء**، 1912 :

DE LA MARTINIERE, Rapports sur les découvertes au Maroc et pricipalement à Volubilis, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1891, pp. 135 - 166; Id., Volubilis, Journal des Savants, 1912.

أيضا برحلة استطلاعيّة من فاس إلى تلمسان (راجع الفصل الخامس عشر من الرّحلة : ص. 330 ـ 368).

ويركّز دولامرتينيير بصفة خاصّةعلى مظاهر الفساد السياسي في المخزن القديم، فيصف طريقته الظالمة في استخلاص الضّرائب من القبائل الجبليّة، ويعرض لحيله في الوصول إلى مبتغاه، ومنها ـ حسب رواية الرحّالة ـ تجنيده لحملات عسكريّة همجيّة تأتي على الأخضر واليابس : "كانت القضيّة الكبرى [بالنّسبة للمخزن] جمع الضّرائب أي الإسهامات والغرامات التي ينبغي استخلاصها من القبائل القاطنة بالمناطق الجبليّة الوعرة والبعيدة، أمّا سكّان المدن والسّهول، فلم يكونوا ليفلتوا منها قيد أنملة" (ص. 164). "وكان يتبع السّلطان ـ بأعلامه الأربعة والعشرين التي لا تفارقه أيتما حلّ ـ كلّ المخزن بوزرائه وكتّابه راكبين على البغال تحرسهم فرقة عظيمة من الفرسان" (ص. 168).

ويزعم الرّاوي أنّ مولاي الحسن الأوّل كان يمهّد لذلك بسياسة إثارة الأحقاد والضّغائن بين القبائل المتخاصمة وخلق النّزاعات بين الأفخاد المتجاورة حتّى تسهل مهمّته. بحيث يبدو المخزن للقارئ عند نهاية القرن التّاسع عشر ـ من خلال الصّورة التي ترسمها له الرّحلة ـ غولا طفيليّا يمتصّ دماء الأهالي العزّل : "وفي الجملة، كان السّلطان يحمل معه [ما مقداره] 200.000 فرنكا [فرنسيّا] فقط في أكياس صغيرة مؤلّفة من 500 "دورو" لأنّ [الحملة] كانت تعيش على كاهل [أهل] البلد، وكان الباعث على الحملة جمع المال لا إنفاقه" (ص. 170). "وفي كثير من الأحيان، أي كلّما دعت الضّرورة، يقيم [السّلطان وجيشه] في المنطقة المقصودة طويلا إلى أن يتمّ اكتشاف المخزونات من الحبوب وقطعان الماشية، ويرغم الأهالي على التّنازل ؛ وبدون ذلك يقع النّهب، وتخطف النّساء اللّواتي يبعث بهن العسكر، ويخطف الأطفال، ويحلّ أسوء الدّمار [بأهل القبيلة] (...) ثمّ تقطه الرّؤوس التي تحمل إلى المعسكر، وتجمّع أمام خيمة المجلس [المخزني] جمعا عاديا كما لو كانت ركاما من الشّعير أو الحبوب، وتملّح وتدهن

بالقطران، وترسل إلى المدن الكبيرة حيث تعلّق على الأبواب ضربا للأمثال ودليلا على العدالة الشّريفيّة. ويتحايل غالبا الجنود لأخذ المكافآت، فيأتون برؤوس الأبرياء. ولفضح هذا الغشّ، كان قوّاد المخزن يفضحون هذه الغنائم البشعة، ويتناقلونها بين أياديهم" (ص. 164 - 165).

ويؤرّخ الرحّالة كذلك في رحلته لعهد الوصاية، عندما توفي مولاي الحسن الأوّل سنة 1894م، وخلفه في الحكم والرّئاسةوزيره المعروف باسم "با أحمد"، وهو عبد أسود بن عبد أسود. ويرجّح الرحّالة مسؤولية اضمحلال المغرب القديم، وسقوطه في فخّ الدول الاستعماريّة إلى هذا الوزير بسبب جشعه، وتعصّبه لأهله وبطانته (ض. 173)، وإبعاده لأهل التّجربة والمشورة (ص. 176)، وقلّة حنكته في الشّؤون الخارجيّة (ص. 173)، وتنصيبه لصبيّ صغير هو مولاي عبد العزيز سلطانا على عرش المغرب (ص. 174)، وجمعه لثروة شخصيّة هائلة أنفقها على بناء قصره الباهية بمراكش، ممّا أثار الفتن بالمغرب، وقوّض أسس الشّرعيّة السياسيّة المغربيّة (ص. 176). وفي سياق تبيان عاقبة الاستبداد السياسي المغربي، يروي الرحّالة هنري دولامرتينيير كيف بدّد بسرعة الخلف المبذّر (مولاي عبد العزيز) ما جمعه السّلف المدبّر (مولاي الحسن الأوّل) على مدى سنوات من أموال طائلة وبيع هائلة : "غير أنّ [هذا] التّراكم من الذّهب المحفوظ بحرس شديد أتلف في عهد عبد العزيز في التّبذير العام الذي تلي وفاة الوصي السي أحمد. وقد أدلى الجميع بدلوه في ذلك التّبذير. فأنا أتذكّر حبور رئيس تمثيليّة قنصليّة [أجنبيّة] عندما أُخْبِرَ بأنّ أحد مواطنيه الذي كان موّن البلاط قد طلب منه اقتناء آلة فوتوغرافيّة من الذّهب [للسلطان الجديد] بمبلغ 37000 فرنكا" (ص. 171).

لا ريب أنّ الحقيقة تجانب كثيرا من الأخبار الغربيّة التي جمعها دولامرتينيير جمعا انتقائيّا أثناء رحلاته بالمغرب عن ظلم المخزن وانتشار

الفوضى في "بلاد السيبة" [45]. فالحقوق الفرديّة والجماعيّة لم تكن دائما محفوظة في مغرب الأمس. كما أنّ الوزير الجاهل، والعبد المتغطرس، والقائد الجشع، والجندي سفّاك الدّماء، وقاطع الطّريق، الخ، أنماط بشريّة كانت موجودة في المغرب القديم، مغرب القرن التّاسع عشر. غير أنّ الرحّالة دولامرتينيير نشر هذه الأخبار والمعلومات عن الاستبداد المغربي بعد فرض الحماية الفرنسية على المغرب سنة 1912م. وبمعنى آخر، فإنّ صياغة دولامرتينيير لصوّر الاستبداد المغربي تمّت على أساس تبرير الوضع الاستعماري، أي أنّ هذه الصوّر جاءت في الواقع لتعكس دور فرنسا الحضاري بالمغرب، ولتلمّع صورة فرنسا بالدّاخل والخارج باعتبارها دولة خلّصت المغرب من الاستبداد الشرقي وأنقذت الشّعب المغربي من ظلمات الجهل والطّغيان. ولذلك كتب هذا الرحّالة باعتزاز الغالب : "عدت إلى المغرب بعد ثلاثين سنة، وفي أثناء زيارتي للحماية الفرنسية زرت مجدّدا مرّاكش وزاوية سيدي بن العبّاس (...) وأقمت بتازة.. والمنطقة محميّة بحاميات أقامها الجنرال ليوطي، فوجدت السكّان يعيشون مطمئنّين بدل بلد دمّرته المنافسات بين القبائل القلقة والمهتاجة التي كان السّلاطين عاجزين على السيطرة عليها. وقد أنجز هذا التّغيير السّعيد بالرّغم من [التّواجد] بجوار الزّيف الذي بقي مع الأسف، كما في زمن المغرب القديم، ملجأ المحرّضين،والأسوء من ذلك أنّ هؤلاء اللّصوص كان يوجّههم الألمان في آخر زيارتي، ويسلّحونهم، ويموّنونهم" (ص. 369).

وهكذا، يتحوّل الرحّالة دولامرتينيير في نهاية الرّحلة إلى قاض يحاكم الجناة، ويدعو إلى إعدام اللّصوص وقطّاع الطّريق. ولم يكن هؤلاء الجناة واللّصوص غير قبائل الرّيف التي رفضت مثل غيرها من قبائل المغرب الاستعمار والاحتلال، وأبت الخضوع والتّنازل لمغتصب الحقوق. وإذا كانت قبائل الرّيف قد اقترفت ذنبا كبيرا، فهو أنّها خدشت صورة المسلم المستسلم في اللّوحة الشّرقيّة التي روّجت لها الدّعايات الاستعمارية عن

(45) اصطلاح مغربي أطلق على المناطق التي لا يسيطر عليها المخزن.

العالم العربي والإسلامي عند نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولم يكن بمقدار الوزير دولامرتينيير أن يقبل بهذه الحقيقة العاريّة، وهو يزهو بالغنيمة الكبرى، ويُنَظِّرُ للولاء الإسلامي، ويمجّد شجاعة البربر الذين اقتيدوا رغم أنفسهم إلى ساحات الحرب العالميّة الأولى للدّفاع عن أرض ليست أرضهم، وإزهاق الرّوح على قضايا ليست قضاياهم : "في الوقت المناسب، ستجد الحماية المجال معدّا لإقامة الشّكل النّهائي لإدارتها. لقد تمّ استعادة عمل روما، ولكن بضرب من التّنفيذ يشهد بمعرفة دقيقة للرّوح المحلّيّة (l'âme indigène). وعلى هذا النّحو، ستتفادى فرنسا مع هؤلاء البربر أحفاد النّوميديّين خيبة الرّومانيّين مع يوغرطا. وعلى كلّ حال، يتساءل المرءكيف رضخت [لنا] شعوب المغرب العربي، مع أنّها كانت بالأمس شديدة العداء لنا. وتردّد القول بأنّ المسلمين يستسلمون بسهولة نظرا لقدرتهم الدّينيّةك وحين ينضاف إلى ذلك إغراء المنافع يمكن تفسير هذه الأحساسي جيّدا. لكن كيف يمكن معرفة سبب شجاعة هذه الفرق المغربيّة في جبهات الحرب الكبرى إذا لم نكن قد ملكنا قلب هؤلاء النّاس البواسل" (ص. 373).

5. 3. المغرب الفنّي أو الزّمن المستعاد :

مكّنت الأركيولوجيا الرحّالة دولامرتينيير من الغوص في طبقات التّاريخ المغربي السّحيقة، ويمحت له بذلك من الانخراط في رهانات حضارية كبرى، ومن ثمّ الابتعاد عن مظالم الحاضر الكثيب، واستحضار أفضل لحظات الحلم الجميل بالمغرب القديم. أمّا كتابة الرّحلة بعد سنوات من فرض الحماية، فقد أتاحت له استعادة الزّمن المفقود بعيدا عن المغرب، أي استذكار رحلاته الأركيولوجيّة بشمال المغرب، واسترجاع أيّامه الخوالي بطنجة، مقر السّفارات الأوروبيّة. وبوعي المنقّب الوصيّ على أملاك الماضي البعيد، يآخذ دولامرتينيير سلطات الحماية الإسبانيّة على جهلها المطلق بالقيمة التّاريخيّة النّفسيّة للأنقاض الفينيقيّة بليكسوس. إذ سمحت هذه السّلطات باستعمال حجر هذه الأنقلض الثّمين في أسس الميناء الجديد

الذي شرعت في تشييده شركة ألمانيّة بالعرائش (ص. 323 ـ 324، الهامش رقم 1). وهذا الجهل بأهميّة التّراث الحضاري للأمم السّالفة لا يلمسه دولامرتينيير عند أهل السّلطة فقط، بل يراه أيضا متجسّدا حتّى لدى آباء الكنيسة الإسبانيّين : "كانت المدينة [طنجة] ممتدّة وغنيّة في الفترة الإمبراطوريّة [الرّومانيّة] ؛ **وقد اكتشفت فسيفساء رائعة عند حفر أسس الكنيسة الجديدة للفرنسيسكانيين الإسبانيّين، غير أنّ هؤلاء الآباء الطّيبين غطوا بالجبص هذا الأثر الثّمين"** (ص. 14).

وينسى الرحّالة لحظة فتات الصّراع والتّنافس المرير بين تمثيليات القوى الأوروبيّة بطنجة على المكاسب والمفاخر، ويستحلي أوقات المرح والطّرب التي كان يستمتع بها الأجنبي بهذه المدينة بعيدا عن أجواء الغمّ واليأس والسّرعة في أوروبّا الصّناعيّة : "كانت الحياة بسيطة بطنجة الذي ذهب الآن سحرها، كانت حياة هادئة جدّا نمضيها في نشاط لطيف ورقيق. لم تكن هناك مجلاّت محلّية، ولا تلغراف، أمّا الرّسائل فكانت تصل ثلاث مرّات في الأسبوع حينما تسمح الظّروف بذلك. وفي بداية القرن التّاسع عشر كانت المراسلة غير ثابتة ؛ وفي سنة 1832م استغرقت برقيّة أرسلت إلى باريز 14 يوما" (ص. 6). ويعدّد الرحّالة مباهج الحياة القديمة بجوهرة البوغار من قنص وصيد في البراري، وموائد أكل وشرب ورقص وغرام في المنتجعات الصيفيّة المحيطة بطنجة (ص. 12).

وفي هذا المناخ النّاعم، يتذكّر دولامرتينيي الفنّانين والرسّامين والكتّاب الكبار الذين زاروا طنجة في نهاية القرن التّاسع عشر، وتأثّروا بسحرها الشّرقيّ، واستلهموا من فضائها العمرانيّ والطّبيعيّ أجمل اللّوحات وأشهرها. ويأتي بطبيعة الحال على رأس هؤلاء الرسّام الفرنسيّ الكبير أوجين دولاكروا (1798 ـ 1869) الابن غير الشّرعيّ لوزير خارجيّة فرنسا طايليران (TALLEYRAND) في عهد نابليون : "هنا عرف دولاكروا الشّرق، ويبدو أنّه لم يعرف غير المغرب الذي أثّر على موهبته تأثيرا بالغا ؛ فقد حمل من المغرب دراساته [التّحضيريّة] الرّائعة

التي وثّق بها عمله [الفنّي] برمّته. [فلوحة] **دخول الصّليبيّين إلى القسطنطينيّة** [1840] رُسمت انطلاقا من [فضاء] طنجة، حيث وضع دولاكروا جوّ المضيق في البوسفور، ونتجت [لوحة] **عرس يوهودي** الرّائعة عن دراساته بطنجة. وهكذا، فقبل دولاكروا اقتبس الفنّانون إلهامهم من شرق مصطنع قائم على المبالغة والهذر السّاحرين" (ص. 7). وكان هذا الرسّام قد جاء في سفارة الكونت دو مورناي (Le comte de MORNAY) إلى المغرب سنة 1832، وثبّت صورة السّلطان مولاي عبد الرحمن في لوحته المعروفة (1845)، وحدّد في عدّة لوحات ورسومات لاحقة بهيجة الألوان مثل **تحصيل الضّريبة [على الطّريقة] العربيّة** (1893). شرقا حالما وغريبا في آن واحد، أي شرقا جميلا ودمويا يتخبّط في الاستبداد والعنف والسادية العارمة.

من هذا المنظور الجمالي، يصبح المغرب الطّنجي **متحفا إثنولوجيّا** للأجناس البشريّة، وورشة هائلة من الأنماط الإنسانيّة يستقي منها الرسّام والفنّان والكاتب الأوروبي كلّ ما يشهى ويريد من النّماذج الفنيّة الفريدة : "وكانت طنجة قديما مصدرا لا ينضب من النّماذج [الفنيّة] من كلّ الأجناس : كان يوجد بها الزّنوج الصّحراويّون، والكناويّون أو أهل غينيا وهم نوع من المهرّجين الجيّدين. ومازلت أتذكّر أحد قادتهم، فقد كان يبهجنا بريشه الذي يغطّيه، وصدفه الأبيض وبهرجه المختلف الألوان، وكان هناك آخرون أبسط منه وأقرب إلى الواقع كلّهم عملوا كنماذج للرسّامين الذين مرّوا من طنجة. وكنّا نعثر عليهم بعد ذلك في اللّوحات المعروضة بمعارض أوروبّا. ثمّ كان هناك أهل البادية المغربيّة : البربر، وجبالة، والرّيفيّون ؛ بعضهم كان يقترب من النّمط [العرقي] لأهلنا بمنطقة البيري (Berry)، وكان بينهم شقر بعينين صافيتين تزيدهم شبها بأهلنا ؛ وكانت بعض النّساء جميلات جدّا. وبمقدار خفوت التشدّد المغربي بالسّاحل سنة بعد سنة، لم يكن من الصّعب جدّا الحصول على النّماذج [الفنيّة]. وفي الحقيقة، اعتبرت طنجة طويلا مدينة ملعونة من

طرف المغاربة الخُلَّص الذين كانوا يتركونها تقريبا للنّصارى ؛ وكان المتعصّبون منهم يطلقرن عليها "المدينة الكلبة" " (ص. 11). وعلى هذا المنوال، تلتقي الأركيولوجيا والفنّ على هدف واحد، ويتوحّد الممثّل الدّيبلوماسي والكاتب الفنّان في جسد واحد. ويذوب هذا الجسد في الموضوع الجمالي حينما يتحقّق الرّهان السياسي للجمهورية الثالثة (فرض الحماية)، ويصبح الخصم الإفريقي - المغاربة - ذاتا مشلولة الحوكة، وتتحوّل أعراقه البشريّة إلى موضوع جدير بالتّأمّل التّجريدي. وبمعنى آخر، تسمح الأركيولوجيا كالفنّ باستعادة الزّمن الضّائع الذي وجده الرحّالة الفرنسي في المغرب **قبل الحماية**، غير أنّه لم يتعرّفعليه، أو بالأحرى لم يعترف به إلاّ **بعد الحماية**.

تجلّيات النّقد الأدبي الغربي
في نقدنا المعاصر

عادل الفريجات

مدخل :

ليس من طبائع الأشياء أن تقع إفادة العرب من إنجازات العلم في الغرب وثمرات التّكنولوجيا فيه، ولا تقع إفادتهم من فكره الفلسفي، ونظرياته ومناهجه، في مجالي النّقد والإبداع معًا.

ولو مررنا بعجالة على تأثيرات الفلسفة الغربيّة، بتيّاراتها المختلفة، في فكرنا العربي، لوجدنا أنّ أعلام فلاسفتنا قد تبنّوا نظريات فلسفيّة غربية، ودافعوا عنها، ونشروها في أوساطهم العلميّة والثقافيّة والجامعيّة، وفي العديد من مؤلّفاتهم في هذا الباب. والمعروف أنّ عبد الرحمن بدوي قد تبنّى الفلسفة الوجوديّة، ويوسف كرم فلسفة العقل المعتدل، وعثمان أمين الفلسفة الجوانية، وزكي نجيب محمود الوضعيّة المنطقيّة، وزكريا إبراهيم الظّاهراتيّة - (انظر عبد الرحمن أبو عوف : النّقد العربي وأزمة الهويّة - (ندوة) في مجلّة القاهرة العدد 160، ص 75).

وكذلك كانت الصّورة في بواكير النّقد الأدبي المعاصر عند العرب، فمن المسلّم به أنّ كتاب (جبر ضومط) «فلسفة البلاغة» الصّادر في العام 1899 قد غلبت عليه الثّقافة الإنجليزيّة، وكذلك غلبت الثّقافة الفرنسيّة على

كتاب (قسطاكي الحمصي) «منهل الورّاد في علم الانتقاد» الصّادر في العام 1907. وبين هذين التّاريخين صدر كتاب (روحي الخالدي) في العام 1904 الموسوم بـ «تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب، وفكتور هيجو». وفي هذا الكتاب دعا (الخالدي) إلى ضرورة الاطّلاع على أدب الغرب من أجل تطوير أدبنا ونقدنا، فهو يقول : «فلا يكمل علم الأدب للمُتبحّر فيه، إلاّ بعد أن ينظر في آداب الأمم الأخرى المتمدّنة، ولو نظرة عامّة يطّلع بها على مجمل تاريخ أدبهم، وعلى بعض ما ترجم من مؤلّفات المشاهير من كتبهم، فيقف على ما عندهم من سعة التّفكير وسموّ الإدراك، وبلاغة المعاني، ويعرف أساليبهم في النّظم والنّثر، وتصرّفهم في الكلام، ويميّز بين المتقدّمين والمتأخّرين منهم». (تاريخ علم الأدب ص 60).

إنّ تلك الدّعوة تمثّل بداية للمثاقفة ما بين النّقد العربي الحديث والنّقد الغربي المعاصر. وهي دعوة وجدت صداها ومداها في تكوين أجيال متعاقبة من النقّاد العرب ما بين مؤسّسين ومرسّخين، أمثال : العقّاد ونعيمة وطه حسين، وأمثال محمّد مندور ومحمود أمين العالم ولويس عوض. كم وجدت صداها في كثير من آثار كتب النّقد الأدبي الغربي المنقولة إلى لغتنا العربيّة.

التّكوّن الثّقافي لنقّادنا :

وإذا ما راجعنا سير كثيرين من نقّادنا العرب في القرن العشرين، ودرسنا ظروف تكوّنهم الثّقافي والعلمي، وجدنا كثيرين منهم يتخرّجون في الجامعات الغربيّة، ويكوّنون ثقافاتهم واتّجاهاتهم النّقديّة في خضم حركة النّقد الأدبي النّاشط في ساحاتها خاصّة، أو في ساحات الأوساط الثّقافيّة الأوربيّة، والأمريكيّة عامّة.

فقد كوّنت الجامعات الفرنسيّة، على سبيل المثال، فكر طه حسين الذي طبّق منهج (ديكارت) في دراساته على الشّعر الجاهلي منذ العام

1926، كما شكّلت تلك الجامعات فكر محمّد مندور الذي كتب يقول مرّة : «تريد أن أحدّثك بتفصيل أكثر عن فترة دراستي في فرنسا... إنّ هذه السّنوات هي التي كوّنتني عقليّا وعاطفيّا وإنسانيّا. باريس مدينة بالغة الخطورة فيها الجدّ والصّرامة، وفيها المغريات المهلكة. وقد أخذت من الإثنين بطرف» (أعلام الأدب العربي المعاصر، لروبرت كامبل 1260/2). ومن المعروف أنّ (مندور) قد تأثّر بشكل جليّ بكتابات النّاقدين الفرنسيّين (هيبوليت تين) و(سانت بيف). وقد كان (مندور) زعيما لـ «جمعيّة النقّاد العرب»، ودعي بعميد النقّاد. وضمّت جمعيّة النقّاد العرب كثيرا من النقّاد البارزين في مصر أمثال : لويس عوض وعبد القادر القطّ، وعلي الراعي، وأنور المعداوي، وفؤاد دوارة، ومصطفى ناصف، وإبراهيم حمادة. وخاضت هذه الجمعيّة مناظرة مدروسة حول مفهوم النّقد الأدبي مع جماعة أخرى سمّت نفسها «جمعيّة النقّاد الأدبيّين». وكان يرأسها النّاقد (رشاد رشدي). ومن أعضائها : سمير سرحان، ومحمّد عناني، وفاروق عبد الوهّاب، وعبد العزيز حمّودة، وجلال العشري. (انظر دراسة صبري حافظ : النّقد في الأدب العربي الحديث، ضمن كتاب أعلام الأدب العربي المعاصر 159/1).

ولم يقتصر تأثير الثّقافة الفرنسيّة وأعلامها أمثال (ديكارت) و(تين) و(سانت بيف) على (طه حسين) و(محمّد مندور)، بل كان لِعَلَمٍ آخر منها هو (أناتول فرانس) تأثير قويّ آخر، فقد أثّر هذا النّاقد الفرنسي، وهو من دعاة النّقد الانطباعي، على بعض مثقّفي مصر ونقّادها، حتّى أنّ جماعة أدبيّة مصريّة سُمّيَتْ باسمه. وكان من بين رجالها حسن رشاد، ومحمّد حسين هيكل وغيرهما. (انظر مداخلة مجدي وهبة في ندوة اتّجاهات النّقد الأدبي - مجلّة فصول، القاهرة مج 1 ع 2 ص 206). وكذلك أثر هذا النّاقد في كتابات الشّاعر والنّاقدَ السّوري (شفيق جبري) الذي شغل منصب عميد كلية الآداب لسنوات عدّة. ومن يراجع كتابَيْ

جبري : «أنا والشّعر» و«أنا والنّثر» يلمس ذلك بوضوح. ويعترف النّاقد اللّبناني (إيليا حوي)، وهو صاحب 43 كتابا في النّقد والدّراسات الأدبيّة، بتأثير النّاقد الفرنسي (غايتان بيكون) عليه فيقول : "لكنّني أثناء دراستي في الجامعة لازمت النّاقد الفرنسي غايتان بيكون ثلاث سنوات، وكنّا ندرس معه تحليل النّصوص، وقد تأثّرت كثيرا بمنهجه، ويبدو أنّه ولج إلى أعماقي، وصرت أجري النّقد على قصائد عربيّة قديمة (وفق منهجه) (أعلام الأدب العربي المعاصر 451/1).

وإذا انتقلنا إلى أجيال أحدث من نقّادنا، وجدنا الثّقافة الفرنسيّة تظهر بجلاء في آثار كلّ من النقّاد التالية أسماؤهم : أدونيس من سورية، وفيصل دراج من فلسطين، وأحمد درويش من مصر، وعبد السلام المسدّي وحمّادي صمّود من تونس، وعبد الملك مرتاض من الجزائر، وعبد الفتاح كيليطو من المغرب ... الخ.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإنّ أدونيس قد أفاد كثيرا، مشيرا إلى ذلك أو مغفلا له، من النّاقد الفرنسي (البيريس)، وخاصّة من كتابه «الاتّجاهات الأدبيّة في القرن العشرين»، ومن النّاقدة (سوزان برنار)، وخاصّة من كتابها «قصيدة النّثر من بودلير حتّى عصرنا الحاضر». وذلك في كثير من تعريفاته للشّعر الحديث، وفي بعض تنظيراته لقصيدة النّثر... (انظر في ذلك كتاب محمّد اسماعيل دندي : الحداثة ـ حداثتنا الشّعريّة مفهومها وإشكالاتها ص ص 121 ـ 129).

أمّا الثّقافة الإنكليزيّة، فقد كان لجامعاتها ومراكز البحث فيها، تأثير قويّ في تكوين نقّاد عرب كثيرين، فقد تخرّج في تلك الجامعات مثلا (رشاد رشدي) وهو أستاذ جامعي وزعيم جماعة نقديّة مرّ ذكرها قبل قليل. ومن كتبه : النّقد والنّقد الأدبي (1971) والمدخل إلى النّقد (1984) وما هو الأدب (1971). وتخرّج فيها (محمود الرّبيعي) وهو أيضا أستاذ جامعي، وقد كتب ذات مرّة يقول : «تبلورت خلال تلك الفترة فكرتي عن التّحليل اللّغوي للنصّ الأدبي متأثّرا في ذلك بكتابات

ت. س. إليوت. وكان يومئذ ملء السّمع والبصر، ومتأثّرا بذلك بالنّقد الجديد». ومن كتب (الرّبيعي) : في نقد الشّعر (1968)، وقراءة الرّواية - نماذج من نجيب محفوظ (1973)، ومقالات نقديّة (1978). وقد ترجم هذا النّاقد كتابا هامّا عنوانه «حاضر النّقد الأدبي» (1975) كتبه عدّة مؤلّفين. وقد أفاد من ترجمته إلى العربيّة كثيرون، من بينهم كاتب هذه السّطور. (انظر أعلام الأدب العربي المعاصر 638/1 - 640).

وكذلك تخرّج في جامعة لندن النّاقد المصري الكبير (محمّد النّويهي) وهو النّاقد الذي أسهم بجهوده النّقديّة في إضاءة أدبنا القديم وأدبنا الحديث إضاءات رائعة، وخاصّة من خلال كتابيه :

1 - الشّعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه (القاهرة 1966)،
2 - قضيّة الشّعر الجديد (ط 1964/1 و ط 1971/2).

وهما كتابان يعدّان علامتين بارزتين من علامات النّقد الأدبي الحديث، الذي تظهر فيه آثار الثّقافة الإنكليزيّة، بالطّريقة التي لم يُعْتَدَ فيها على الثّقافة العربيّة، ولم تُشَوِّه فيها سبل تناول الآثار الأدبيّة بالاستنساخ للمذاهب الغربية في المعالجة والتّحليل. وهذا ما سنقف عنده في - آخر هذه الدّراسة.

هذا عدا كتابه الهام المعنون بـ «ثقافة النّاقد الأدبي» (1949)، وهو أيضا علامة أخرى من علامات النّقد العربي المعاصر. وفي مصر أيضا تخرّج (صبري حافظ) في جامعة لندن حاصلا على شهادة الدّكتوراه في النّقد الأدبي. ومن أمريكا تخرّج النّاقد (لويس عوض) من جامعة (برنستون). وكان في نقده متأثّرا بالنّاقد الإنكليزي (كريستوفر كودويل). وتخرّج النّاقد (عبد العزيز حمّودة) من جامعة (كورنيل) في أمريكا. و(حمّودة) هذا هو صاحب كتاب «المرايا المحدّبة من البنيويّة إلى التّفكيك»، الصّادر ضمن سلسلة عالم المعرفة (العدد 232)، الذي أحدث نقاشا جادّا بعد صدوره حول جدوى الإفادة من المنهج البنيوي في نقدنا المعاصر. وهو شأن سنفصل فيه بعد قليل.

وإذا انتقلنا إلى العراق، وجدنا ثلاثة نقّاد يتثاقفون مع النّقد الغربي تنظيرا وتطبيقا، وهم عبد الواحد لؤلؤة، وقد درس في جامعة (وسيترن كليفلند) في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وتخرّج فيها عام 1962. وقد ساهم هذا النّاقد في ترجمة سلسلة المصطلح النّقدي المكوّنة من 43جزءا، نشر منها 13 جزءا كان من بينها : المأساة والرّومانسيّة، والجماليّة، والحبكة، والتّصوّهر والخيال، والمفارقة، كما نشر كتابا بعنوان «ت. س. إليوت والأرض اليباب : الشّاعر والقصيدة» (1980) ومن المعروف أنّ (إليوت) قد أثّر كثيرا في الشّعر العربي المعاصر ونقده.

أمّا النّاقد الثّاني فهو (محسن جاسم الموسوي). وقد تخرّج في جامعة (دال لهوزي - هالفاكس، بكندا) وهو مدرّس بجامعة بغداد، وجهده النّقدي منصب على دراسة الرواية العربيّة. ومن مؤلّفاته : الرواية العربيّة - النّشأة والتحوّل (1988). وكان قبل هذا وذاك قد تخرّج النّاقد العراقي (يوسف عز الدّين) في جامعة لندن. وقد ألّف (عز الدّين) كتبا كثيرة منها : الشّعر العراقي الحديث (1960) و(1965). والرواية في العراق (1973) والقصّة في العراق (1974).

وقد أسهمت الثّقافة الإنجليزيّة بوضوح في تكوين النّاقد السّوري (كمال أبو ديب) الذي راح يطبّق المنهج البنيوي على الشّعر القديم في كتابه الرّؤى المقنّعة (1986)، وفي تكوين النّقاد : محي الدّين صبحي، وخلدون الشّمعة، ورياض عصمت من سوريّة، وحسام الخطيب وجبرا إبراهيم جبرا، ومحمود السّمرة من فلسطين، والنّاقد عبد الله الغذامي من السعوديّة، والنّاقدة سلمى الخضراء الجيوسي من الأردن، ووجيه فلنوس من لبنان... الخ.

ولا شكّ أن ثمّةأسماء أخرى كثيرة من نقّادنا الأدبيّين قد تأثّروا بالتيّارات النّقديّة الغربيّة، ومناهج درس الأدب في الغرب، دون أن يسافروا إلى الجامعات الغربيّة. وكان سبيلهم إلى ذلك أمران، أوّلا : اطّلاعهم المباشر على تلك التيّارات والمناهج في مظانها الأصلية، من خلال

اتقانهم العميق للّغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة، والثّاني اطلاعهم على المؤلّفات النّقدية منقولة إلى العربيّة. وهذا شأن ينقلنا إلى الحديث عن التّرجمة في هذا الباب.

التّـرجمـة :

فقد كان للتّرجمة أثر عميق في نقل المفاهيم الأدبيّة والمناهج النّقديّة عند الغربيّين ؤلى مجالنا العربي، ممّا ترك بصمات في ثقافة نقّادنا واضحة، تجلّت بقوّة في طرائق تناولهم للآثار الفنيّة القديمة والمعاصرة، وفي بعض تنظيراتهم النّقديّة، وطروحاتهم الفكريّة.

ومن المعروف أنّ حركة التّرجمة للنّقد الغربي قد نشطت نشاطا شديدا في النّصف الثّاني من القرن العشرين. ومحاولة إحصاء الآثار المرجمة في هذا الباب ورصد آثارها، تبدوان مهمّتين في غاية العسر... ومهما يكن من أمر، فقد كانت ترجمات الكتب النّقديّة كسيف ذي حدّين كما سنرى، فقد نفعت أناسا، وأربكت أناسا، كما أفادت النّقد الأدبي، ومن خلفه الإبداع العربي، تارة، وأضرّت بهما تارة أخرى. ومن الآثار النّقديّة الهامّة التي يمكن للمرء أن يشير إليها على سبيل الذّكر، لا الحصر :

1 - أدونيس (من الغصن الذّهبي) لجيمز فريزر، ترجمة إبراهيم جبرا (1957).
2 - النّقد الأدبي ومدارسه الحديثة، لستانلي هايمن، ترجمة إحسان عبّاس ومحمّد يوسف نجم (1958).
3 - مبادئ النّقد الأدبي، لريتشاردز، ترجمة محمّد مصطفى بدوي (1963).
4 - الشّعر والتّجربة، لأرشيبالد ماكليش، ترجمة سلمى الخضراء الجيوشي (1963).
5 - الاتّجاهات الأدبيّة في القرن العشرين، لألبيرس، ترجمة جورج طرابيشي (1965).

6 - النّقد، لمارك شورر وآخرين، ترجمة هيفاء هاشم (3) أجزاء (1966).

7 - النّظريّة الرّومنتيكيّة في الشّعر، لكولردج، ترجمة عبد الحكيم حسّان (1971).

8 - نظريّة الأدب، لرينيه ويلك وأوستن وارين، ترجمة محي الدّين صبحي (1972).

9 - مقالة في النّقد، لغراهام هو، ترجمة محي الدّين صبحي، دمشق (1974).

10 - حاضر النّقد الأدبي، لطائفة من المتخصّصين، ترجمة محمود الرّبيعي (1975).

11 - النّقد الأدبي - تاريخ موجز، لويمزات وبروكس، ترجمة محمي الدّين صبحي (4 أجزاء) (1977).

12 - النّقد الأدبي والعلوم الإنسانيّة، لجان لوي كابانس، ترجمة فهد عكام (1980).

13 - الكتابة في الدرجة صفر، لرولان بارت، ترجمة نعيم الحمصي (1970) ثمّ ترجمة محمّد برادة (1980).

14 - ذات الكاتب الإبداعيّة لـ م. خرابتشينكو، ترجمة نوفل نيوف وعاطف أبو جمرة (1980).

15 - ت. س. إليوت والأرض اليباب - الشّاعر والقصيدة، ترجمة وتأليف عبد الواحد لؤلؤة (1981).

16 - فائدة الشّعر وفائدة النّقد، لـ ت. س. إليوت، ترجمة نور يوسف عوض (1982).

17 - البنيوية في الأدب، لروبرت شولز، ترجمة حنّا عبّود (1984).

18 - خمسة مداخل إلى النّقد الأدبي - مقالات معاصرة في النّقد - تصنيف ويلبرس سكوت، ترجمة عناد غزاون اسماعيل وجعفر صادق الخليل (1986).

19 - قضايا الشّعريّة، لرومان جاكبسون، ترجمة محمّد الولي وصاحبه (1988).

20 - تشريح النّقد، لنورثروب فراي، ترجمة محمّد عصفور، (ومحي الدّين صبحي مرّة ثانيّة) (1991).

21 - النّظريّة الأدبيّة الحديثة، لآن جفرسون، وديفيد روبي، ترجمة سمير مسعود (1992).

22 - التّفكيكيّة، لكريستوفر نورس، ترجمة رعد عبد الجليل (1992).

23 - مقدّمات في سوسيولوجيّة الرواية، ترجمة بدر الدّين عرودكي (1993).

24 - النّقد الأدبي في القرن العشرين، لجان إيف تادييه، ترجمة قاسم مقداد (1993).

25 - قصيدة النّثر من بودلير إلى عصرنا الحاضر، لسوزان برنار، ترجمة زهير مجيد مغامس (1993).

26 - نظريّة التلقّي، لروبرت هولب، ترجمة عز الدّين اسماعيل، جدّة - السّعوديّة (1994).

27 - طبيعة الشّعر لهربرت ريد، ترجمة عيسى العاكوب، دمشق (1997).

28 - اللّغة العليا - النّظريّة الشّعريّة، لجان كوهن، ترجمة أحمد درويش (1995).

29 - نظريّة الأدب، لتيري ايغلتون، ترجمة ثائر ديب (1995).

30 - التّحليل النّفسي والأدب، لجان بيلمان نويل، تعريب عبد الوهاب ترو (1996).

31 - بحوث في القراءة والتّلقّي، لمجموعة من المؤلّفين، ترجمة محمّد خير البقاعي (1998).

32 - تحليل النصّ الشّعري - مهاد نقدي - ترجمة محمّد أحمد فتوح (1999).

وتطول بنا القائمة إذ شئنا استقصاءها، وخاصّة أنّنا هنا لم نبذل سوى جهد المُقِلّ، وأنّنا لم نتوقّف عند جميع الكتب النّقديّة التي ترجمتها وزارة الثّقافةبدمشق، والتي كان أوّلها الكلمة في الرواية لباختين، ولا عند جميع الكتب النّقديّة، التي ترجمت في سلسلة (عالم المعرفة) الصّادرة في الكويت، أمثال : مفاهيم نقديّة، لرينيه ويليك (رقم 110)، والوعي والفن، لغيور غي غاتشف (رقم 146)، والبنيويّة وما بعدها (رقم 206) ومدخل إلى مناهج النّقد الأدبي (رقم 221). ولا عند إصدارات وزارات الثّقافة أو التّعليم العالي في الأقطار العربيّة، ولا عند دور النّشر المختلفة المفروشة على ساحة الوطن العربي المترامي الأطراف، ولا عند بعض الدوريات العربيّة المكرّسة للتّرجمة أمثال مجلّتي : الآداب الأجنبيّة الصّادرة عن اتّحاد الكتّاب العرب بدمشق، وقد صدر منها حتّى اليوم مائة وعددان، ومجلّة العرب والفكر العالمي، التي صدر منها في بيروت عشرون عددا ما بين سنتي 1988 و1992، ومجلّة (نوافذ) التي يصدرها الآن نادي جدّة الأدبي الثّقافي السّعودي، وهي الآن في العدد (11). ومجلّة (بيت الحكمة) المغربيّة... الخ.

وقد ذكرنا أنّ التّرجمة كانت كسيف ذي حدّين، بل هي جهد ذو وجهين، أحدهما : نافع مُجّدٍ لا يجادل النّاس في جدواه، إذ ليس باستطاعة فردٍ ما، أو وطن، أو أدب، حسب قانون (بيدنغ) في التّثقيف والتّرجمة «أن يبلغ هويته ونضجه إلاّ عبر علاقة مكثّفة مع الآخر الأجنبي» (انظر مقال عبد النّبي ذاكر : مقارنة بين ترجمتين عربيّتين لكتاب بنية اللّغة الشّعريّة لجان كوهن - مجلّة العرب والفكر العالمي ع 7 ص 112).

كما أنّ الاطّلاع على مذاهب الغرب يمدّ في آفاق النّاقد العربي، ويوسّع أفقه، ويكسبه مرونة خاصّة، ويجعله قادرا على المقارنة، ومحيطا بكلّ جديد. وإذا كان من واجب النّاقد أن يكون مُلِمّا بكلّ العلوم، حتّى البيولوجيّة منها، كما يرى محمّد النّويهي، فإنّ من واجبه، من باب أولى،

أن يكون مُلِمّا بكلّ جديد في ميدان تخصّصه الدّقيق، أعني النّقد الأدبي. وقد ذكر (عبد السلام المسدّي) في هذا الصّدد : «أنّ النّقد لا يتجدّد إلاّ إذا جدّد نظامه المفهومي، أو قلْ إنّه لا يتحوّل إلى حداثة نقديّة، إلاّ عندما يستحدث جهازا معرفيا يباشر به النصّ الأدبي كما لم يباشره به السّابقون» - (النّقد والحداثة، للمسدّي ص 16).

صوّر من التّأثّر والتّطبيق :

بيد أنّ هذا الاستحداث للجهاز المعرفي لم يأتِ، أحيانا، على الصّورة المتوخّاة، ولم يكن على المستوى المرجو، إذ أنّ بعض النقّاد لم يفهموا بعض المصطلحات النّقديّة التي اعتمدوا عليها في نقداتهم. فمن المعروف أنّ (العقّاد) مثلا لم يكن يفهم مصطلح «الوحدة العضوية» الذي استند إليه في مهاجمة شعر (أحمد شوقي)، وخاصّة في قصيدة (شوقي) في رثاء مصطفى كامل...! وقد كشف النّاقدان محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس خطأ العقّاد في مفهومه هذا، في كتابهما المعروف «في الثّقافة المصريّة» (انظر المرجع المذكور ص ص 53 - 67).

وسنرى أنّ مصطلحات ومفاهيم أخرى، تقع في صميم الجهاز المعرفي، والمنظومة المنهجيّة للبنيويّة لم تفهم حقّ الفهم، من نقّاد آخرين... والطّامّة الكبرى في التّعامل مع المترجمات النّقديّة أنّ بعض النقّاد قد لجؤوا إلى نقل حرفي لما جاء في كتب النّقد المعرّبة، وانتحلوها لهم، دون أيّة إشارة إلى مصادرها، فأوهموا النّاس بأصالتهم، وخانوا أمانة العلم، فما كانوا نقّادا أصلاء، وما كانوا باحثين أمناء. ومن هؤلاء النّاقدان (أدونيس) و(نعيم اليافي).

وقد رصد الأستاذ الباحث (محمّد اسماعيل دندي) نَقْلَ أدونيس لتعريف (البيريس) للشّعر الأوربي الجديد، إلى بعض مؤلّفاته، ونسبته إلى نفسه، ففي الوقت الذي يكتب (البيريس) في (الاتّجاهات الأدبيّة في القرن العشرين ص 137) :

«ولهذا كان للشّعر الحديث الحقّ في أن يكون غامضا متردّدا لا منطقيّا، ولا يستطيع أن يستخلص أيّ فائدة من المصطلحات الشّكليّة لحاجته على العكس إلى الحرية المطلقة في التصوّف والتّنبؤ» ينقل ذلك عنه (أدونيس) بما يشبه وقع الحافر على الحافر فيكتب في (زمن الشّعر ص 14) : «إنّ الشّعر الجديد باعتباره كشفا ورؤية، فهو غامض، متردّد لا منطقي، ولهذا لابدّ له من العلو على الشروط الشّكليّة، لأنّه بحاجة إلى مزيد من السرّ والتّنبّؤ». ويحذو (أدونيس) حذو (البيريس) في حديثه عن غرابة الشّعر الحديث، وعن رفض الشّعر الحديث للمنطق الخطابي، كما تحذو القذّة بالقذّة - (انظر كتاب دندي : الحداثة ص 124 - 126).

ولمْ يقتصر انتحال أدونيس على النّقد الأدبي، بل تجاوزه إلى الإبداع الشّعري. وقد أكّد النّاقد التّونسي (منصف الوهايبي) أنّ (أدونيس)، في شعر التّفعيلة وقصيدة النّثر، قد تجاوز حدود التأثّر المعروفة، إلى حدود النّقل من شعر (سان جون بيرس)، وذلك في كتابه : «الجسد المرئي والجسد المتخيّل في شعر أدونيس».

أمّا إفادة (أدونيس) من كتاب (سوزان برنار) «قصيدة النّثر» في تنظيره لقصيدة النّثر في مجلّة (مواقف) لعام 1960 فقد صارت معروفة، ولا تحتاج إلى كثير من الشّرح والتّفصيل.

أمّا نعيم اليافي، فمن غريب ما وقع فيه أنّه جاء بكلام كتبه (أرشيبالد مكليش) في كتابه «الشّعر والتّجربة ص 78 و82» حول قصيدة من الشّعر الغربي عنوانها «ريح الغرب»، ونقله حرفيّا ليكون تعليقا نقديّا له (بالذّات) حول قصيدة لصلاح عبد الصّبور عنوانها «أغنية من فينّا» وذلك في كتابه : «تطوّر الصّورة الفنيّة فس الشّعر العربي الحديث» دمشق 1983 (ص 273 - 274). ويعود فضل كشف هذا الانتحال، وتتبع هذا النّقد الزّائف، إلى الأستاذ الباحث (محمّد إسماعيل دندي) وقد ساقه في مقالة له بعنوان (النّقد الأكاديمي : مزالق وعثرات)

نشرها في صحيفة (الأسبوع الأدبي) الصّادرة بدمشق (العدد 549 ص 5 بتاريخ 1997/2/8).

وتعدّدت أشكال التأثّر بالنّقد الغربي كثيرا، وتنزّلت هذه الظّاهرة منازل من حيث النّجاح والإخفاق، والصّدق والأمانة، والخفاء والتّجلّي. وإذا كان النّقل الحرفي والانتحال المعيب لا يُعدّان تأثّرا، كما هي الحال فيما مضى، فإنّ أشكالا أخرى ربّما تكون أكثر قبولا واستساغة... وقد أشار (عبد النّبي ذاكر)في هذا الصّدد أنّ (محمّد بنيس) قد أفاد في كتابه «ظاهرة الشّعر المعاصر في المغرب» من مؤلّف (جان كوهن) «بنية اللّغة الشّعرية» وخاصّة من مفاهيم (كوهن) حول : الوقفة العروضية، والوقف الدّلاليّة، وبلاغة الغموض، والخرق. (انظر مقال ذاكر : مقارنة بين ترجمتين عربيّتين لكتاب بنية اللّغة الشّعريّة لجان كوهن، في مجلّة العرب والفكر العالمي ع 7 لعام 1989 ص 113).

ومن الشّواهد على تأثّر الممارسات النّقديّة العربيّة، بمناهج الغرب ومؤلّفات كُتّابه النّقديّة، ما صرّح به النّاقد (محي الدين صبحي) بتاريخ 2000/3/1 في اتحاد الكتّاب العرب، أمامي وأمام آخرين، من أنّه تأثّر في دراسته لشعر الشّاعر عبد الوهّاب البياتي بكتاب (نورثروب فراي) «تشريح النّقد». ومن المعروف أنّ (صبحي) قد قام بترجمة هذا الكتاب، ونشره في ليبيا في العام 1991.

ومن المعروف أنّ كتاب (فراي) هذا يضمّ أربع دراسات أساسيّة هي :

أ ـ النّقد التّاريخي : نظريّة الأنماط.

ب ـ النّقد الأخلاقي : نظريّة الرّموز.

ج ـ النّقد النّموذجي : نظريّة الأساطير.

د ـ النّقد البلاغي : نظريّة الأنواع الأدبيّة.

وعلى الرّغم من إشارتنا من قبل إلى إفادة النّاقد محي الدّين صبحي من هذا الكتاب في دراساته للبياتي، فليس من هدفنا هنا أن نرصد تجلّيات المناهج النّقديّة الأربعة التي ضمّها الكتاب والتي لم يضمّها، في دراسات نقّادنا العرب المحدثين، فهذا شأن على جاذبيّته عسير جدّاً، وهو ليس شرط بحثنا هذا تماما، لأنّه يستدعي، دون شكّ، مصنّفا قائما برأسه، وربّما أكثر من مصنّف...

البنيويّة في نقدنا العربي المعاصر :

بيد أنّ ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه، ولهذا نرى أن نتلبّثَ هنا عند منهج نقدي غربي اتّضحت بصماته بجلاء في تطبيقات بعض النقّاد العرب المعاصرين، وخاصّة في الرّبع الأخير من القرن العشرين، وأريد به المنهج البنيوي عامّة، والبنيوي التّكويني خاصّة. ومن أبرز النقّاد الذين استثمروا هذا المنهج في دراستهم : كمال أبو ديب، وهدى وصفى، ومحمّد برادة، وسعيد علّوش، ومحمّد بنيس، وحميد لحمداني، ويمنى العيد، وسمر روحي الفيصل.

ومن المعروف للمتتبّعين من النقّاد أنّ أكثر التّطبيقات النّقديّة للمنهج البنيوي حضورا في السّاحة النّقديّة تتمثّل بممارسات النّاقد السّوري (كمال أبو ديب)، وخاصّة في جهوده في نقد الشّعر الجاهلي، وفق هذا المنهج. وهي الجهود التي نشرها منجّمة في دراسات متفرّعة، ثمّ جمعها في كتابه المعروف : «الرّؤى المقنّعة : نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهلي» ـ (القاهرة 1986).

وقد اختلف الباحثون في تقويم تطبيقات هذا المنهج على الشّعر القديم، وعلى الأدب المعاصر. فكان منهم من أطرى هذه المحاولات، ومنهم من أزرى عليها. ومن الفريق الأوّل النّاقد (عز الدين إسماعيل) الذي قال، وفي ذهنه جهد ذلك النّاقد البنيوي الأبرز : إنّ الشّعر الجاهلي قد ظفر بدراسات بنيويّة لم يظفر بها طوال حياته في أيّ منهج آخر، وأنّه كشف

فيه عن قيم جديدة... وردّ (إسماعيل) على من يرى أنّ هذا المنهج يسوّي بين الغثّ والسّمين من النّصوص، بقوله : إنّ العمليّة التّحليليّة تبرز القيمة الإيجابيّة في العمل، كما تبرز الخلل الواقع في بنية العمل الهابط، وتكشف تهاوي بنائه الدّاخلي - (أسئلة النّقد، لجهاد فاضل 258).

وقد أطرى (عبد العزيز المقالح) جهود (أبو ديب) البنيويّة، ورأى فيها نزوعا واضحا إلى تأسيس بنيويّة عربيّة، وطموحا عربيّا ظلّ منذ زمن بدايات الرّواد يسعى إلى إيجاد رؤية نقديّة ذات ملامح متميّزة تصدر عن روح العصر، كما تصدر عن روح اللّغة العربيّة وتراثها (انظر المقالح : تأمّلات في التّجربة النّقديّة عند صلاح عبد الصبور، وأدونيس، وكمال أبو ديب، مجلّة فصول - القاهرة مج 9 ع 3 و 4 ص 105).

وحينما يتّهم بعض النّاس نقّادنا المعاصرين، بنقل المذاهب الغربيّة، وتطبيقها على أدبنا القديم والجديد، (ومن بينهم مثلا كمال أبو ديب) يقول صلاح فضل في مداخلة له في ندوة «أزمة النّقد العربي والهويّة» : (لا يوجد ناقد يُعْتَدُّ به اقتصر عمله على مجرّد أن يكون ناقلا، لأنّ النّقل نفسه تمثّل وإعادة صياغة وخضوع لرؤية، فالنّقل هو عمليّة استزراع، وليس عمليّة تجارة فكريّة. والاستزراع هو عمليّة نقل المفاهيم وتنميتها في تربتنا الثّقافيّة» - (انظر مجلّة القاهرة - ع 160 ص 61).

وكان من الفريق الثّاني الذي سنّ حملةً ضدّ (أبو ديب) خاصّة، والبنيويّة عامّة، أربعة نقّاد هم : محمّد ناصر العجيمي، وعبد العزيز حمّودة، ونبيل سليمان، وعبد الملك مرتاض.

فقد نشر (العجيمي) دراسة له في مجلّة (فصول) المصريّة بعنوان : المناهج المبتورة في قراءة التّراث الشّعري - البنيوي نموذجا» ذكر فيها أنّ (أبو ديب) يسقط منهجا خُصّص لنقد الأسطورة على نقد الشّعر، دون استيضاح للفرق بينهما، وأنّ هذا النّاقد لم يضبط النّظام العلامي الذي يفرضه منهجه، وتراه يردّد الأفكار نفسها التي كان طبّقها على نصّ، في

دراسته لنصّ آخر، مع تنويعات طفيفة تقتضيها طبيعة المادّة المدروسة، ثمّ يستعير في نقده، آراء لنقّاد غربيّين، ولكن بشكل مشوّه - (انظر مجلّة فصول مج 9 ع 3 و 4 فبراير 1991 ص 115) ويضيف العجيمي : «وإذا كانت قيمة أي منهج تكمن في قدرته على انطلاق النصّ، وإنتاج المعنى، فالمطّلع على قراءة أبي ديب يميل، استنادا إلى ما أبرزناه، إلى نفي كلّ قيمة منها، ومعارضة استخدامها» وأخيرا ينتهي إلى النّتيجة التالية : «والنّتيجة المنطقيّة التي ننتهي إليها هي صعوبة تطبيق المناهج الحديثة في حدودها الصّارمة على الشّعر القديم دون ليّ عنقه قسرا وتعسّفا» - (المصدر السّابق ص 117).

ولكن العجيمي نفسه، يعود في دراسته السّابقة ليقول : «إنّ تعدّد اللّغات النّقديّة - كما يقول بارت - يبرز آفاق الأثر، ويكشف عن عمق الملكة النّقديّة في عصرنا...» ونراه يثني على منهج (محمّد أركون) النّقدي ويجد فيه قدوة تحتذى، لأنّه يفكّك الفكر العربي، ويكشف آليات انتاجه منطلقا من ظروفه، لا فارضا عليه مناهج وآراء مسبقة ينوي تجريبها.

أمّا (عبد العرزيز حمّودة) فيرى، بعد مناقشاته لجهود النقّاد العرب البنيويين والتّفكيكيّين، أنّ هؤلاء قد أخفقوا في إضاءة النصّ المنقود، وهذه هي في الواقع وظيفة النّقد، وجعلوا لغة «الميتا نقد» هي الأساس، فهم ينتجون نصّا يلفت النّظر إلى نفسه، وليس إلى النصّ المبدع ! فضلا عمّا يحويه من طلاسم علم الجبر، والتّمسّح الزّائف بالعلميّة. ثمّ يصوغ رأيه النّهائي في نقطتين، فيقول في كتابه (المرايا المحدّبة ص 61 - 62) :

أ - إنّ البنيويّين والتّفكيكيّين العرب قد فشلوا في إنشاء حداثة عربيّة حقيقيّة. ورغم تأكيدهم أنّهم لا ينقلون عن الحداثة الغربيّة، فإنّ الواقع يؤكّد نقيض ذلك، والطّابع العربي الوحيد الذي استطاعوا إظهاره، هو الاحتفاظ بالطّابع الماركسي للبنيويّة، وهذا واضح في أعمال حكمت الخطيب في كتابها «في معنى النصّ». وسبب هذا، هو افتقار الحداثي العربي إلى

فلسفة خاصّة به عن الحياة والوجود والذّات والمعرفة، لذا هو يستعير المفاهيم النّهائيّة لدى الآخرين، ويقتبس من المدارس الفكريّة الغربيّة ليقدّم نسخة خاصّة به».

ب ـ لقد فشل النقّاد الحداثيّون العرب، وخاصّة في تجلّياتهم البنيويّة والتّفكيكيّة في نحت مصطلح نقدي جديد خاصّ بهم تمتدّ جذوره في واقعنا الثّقافي العربي، كما أنّهم أخفقوا في تنقية المصطلح الوافد من عوالقه الثّقافيّة الغربيّة، لأنّهم استخدموه في معزل عن خلفيّته الفكريّة الفلسفيّة، ممّا أدّى إلى الفوضى والاضطراب. ويخلص (حمّودة) إلى القول (المصدر السّابق ص 63) :

«وأصبح نشاطنا الفكري في البنيويّة والتّفكيك ضربا من العبث، أو درسا في الفوضى الثّقافيّة، وكلاهما نوع من التّرف الفكري الذي لا يتقبّله واقعنا» ويشير هنا مثلا إلى رفض واقعنا الثّقافي لأنسنة الدّين وتطبيق المبادئ الوافدة على النّصوص المقدّسة.

أمّا (نبيل سليمان)، فينتقد (كمال أبو ديب) في أمور، أهمّها : أطروحته حول النّسق الثّلاثي في الفكر النّقدي الحديث، إذ يرى في هذا تورّطا في ميكانيكيّة تبسيطه لم تقع فيها أكثر الجهود المتمركسة تشنّجا وجمودا، كما يرى أنّ عقب أخيل في المنهج البنيوي كامن في رفض الوعي التّاريخي. وهذا يقع في صميم مشروع (أبو ديب) برمّته، ففلسفة البنيويّة «تنفي الإنسان من التّاريخ، في الوقت الذي تصدع فيه بالينابيع الخفيّة اللّصيقة بالذّات الإنسانيّة» ويمضي (سليمان) فيقول :

«إنّنا مع كمال أبو ديب إزاء حالة أخرى أقوى تجسيدا لتكوّن المثقّف المحلّي كمستغرب ـ في الغرب هذه المرّة ـ ولممارسته الاستشراقيّة حين يدرس واقعه. إنّنا إزاء حالة أقوى تجسيدا لإعادة إنتاج الإخضاع الثّقافي الذي تنتجه التّبعيّة الثّقافيّة، ويعيد انتاجها ضمن آليّة التّبعيّة التي تسم المرحلة، ممّا ينتج المفكّر اللاّتاريخي، ويشوّه بنية علاقة الفكر بالواقع

سواء بالحفظ اتلخارجي للخطاب الإيديولوجي، أم يجعل التّحليل بديلا عن الواقع، أم بتحوّل النصّ من نظام دلالات إلى نظام شعائر وشعارات ورموز» ـ (سليمان، مساهمة في نقد النّقد الأدبي، بيروت 1983 ص 58 ـ 59).

وكما قيّم (العجيمي) و(حمّودة) و(سليمان) جهود (أبو ديب) البنيويّة، قيّم النّاقد (محمّد خرماش) جهود نقّاد بنيويّين تكوينيّين ظهرت في المغرب، فقد رصد هذا الباحث تطبيقات المنهج البنيوي التّكويني الذي ينسب إلى الفرنسي (لوسيان غولدمان) في أربع دراسات مغربيّة نهض بها كلّ منّ (محمّد برادة) في كتابيه : حمّد مندور وتنظير النّقد العربي، والرّواية العربيّة ـ واقع وآفاق، و(سعيد علوش) في كتابه : الرّواية والإيديولوجيا في المغرب العربي، و(محمّد بنيس) في كتابه : ظاهرة الشّعر المعاصر في المغرب ـ مقاربة بنيويّة تكوينيّة، و(حميد لحمداني) في كتابه : الرّواية المغربيّة ورؤية الواقع الاجتماعي ـ دراسة بنيويّة تكوينيّة. وقد خلص الباحث (محمّد خرماش) من دراسته إلى النّتيجتين التّاليتين :

1) إنّ استيعاب البنيويّة التّكوينيّة لم يكن شاملا وعميقا.
2) إنّه لم يقع التزام كامل بجميع خطوات هذه المنهجيّة النّقديّة بوصفها منظومةمتكاملة.

وانتهى أخيرا إلى القول : «وقد نعيش طويلا حالة التمزّق هذه بين حسبان الغرب مصدر بؤسنا وأصل مأساتنا، وحسبانه مصدر الإنقاذ على مستوى المعارف بما فيها المناهج، على الأقل» ـ (انظر دراسة خرماش : البنيويّة التّكوينيّة في الدّراسات الأدبيّة في المغرب ـ مجلّة فصول، القاهرة مج 9 ع 3 و 4 ص 121).

وممّا جُوبِهَ به البنيويّون العرب اضطرابهم في فهم المصطلحات البنيويّة، وعدم تدقيقهم في استعمالها، وجهلم بملاحظات النقّاد الغربيّين حولها. وقد نشر الباحث (محمّد بوعليبة) دراسة بعنوان :

(الخطاب العربي الجديد وإشكاليّة المعنى) وقف فيها عند جهود النّاقدة البنيويّة اللبنانيّة (يمنى العيد)، فلاحظ أنّ هذه النّاقدة قد استخدمت في كتابها «في معرفة النصّ» مصطلحات ألسنيّة مثل العلامة، والدالّ، والمدلول، دون تدبّر شأنها، وملابساتها، والمطعن في عملها هذا أنّها حاولت بناء ممارسة نقديّة قائمة على البنيويّة مركّزة على تعريفات مجتزأة لا يربطها نسق فكري واحد، فهناك (سوسير) من جهة، وهناك (شمسكي) وهناك (برور)... الخ. وما أكثر التّناقض الذي وقع فيه (شمسكي) خلال تطوّر نظريّته من العام 1965 إلى العام 1971.

وقد سخر (جورج مونان) من (شمسكي) فقال عنه : «يوجد عنده دائما - كما هي الحال في الإنجيل - جملة ناقصة لم تذكر. وهذه الجملة تقول عكس ما يريد مذهبه بشكل عام قوله». وكذلك أظهر (مونان) - كما يقول (أبو عليبة) - أخطاء مستخدمي الألسنيّة الغربيّين الذين يتابعهم نقّادنا العرب المحدثون، أمثال (لاكان) و(فوكو) و(بارت)، فبارت مثلا استخدم مصطلحات لا تدلّ إلاّ على ضدّها في كتابه «مبادئ علم الدّلالة» ! ويضيف (مونان) بصراحة : «إنّ بارت لم يفهم مصطلحات نظريّة سوسير في العلامة، ولم يعرف استخدام الوسائل المصطلحيّة التي يلجأ إلى استخدامها»، وقد درس (مونان) كتاب (بارت) «S/Z»، وأظهر أنّ استخدامه لمفهومات : إيصال، ونظام، «علامة، «إشارة غير مرض ولا مقنع. (انظر دراسة أبو عليبة المذكورة في مجلّة علامات - جدّة ع 32 - مايو 1999 ص ص 282 - 308). والنّتيجة التي ينتهي إليها هذا الباحث هي : أنّ نقل مصطلحات مهزوزة مغبشة مضطربة في نظامها الأصلي تظهر إشكاليّة استقبالها، وعليه فكثير من استخدامات النقّاد العرب لتلك المصطلحات جاء سطحيّا ومغبشا ومضطربا أيضا.

ومن المسلّم به أنّ هذا المنهج النّقدي قد انهار منذ زمن، بعد أن كان قد تحوّل - كما يرى جابر عصفور - إلى سجن من اللّغة، وإلى بنية نفي عنها الفاعل، وكتابة استُبْعِد منها المولّف. وقد كان هذا المنهج هو نفسه

الذي هتف ضدّه الطلاّب في مظاهراتهم الشّهيرة في فرنسا في مايو - يونيو 1968 ضدّ (ديغول). وكما أطاحت هذه المظاهرات بديغول أطاحت أيضا بالبنيويّة نفسها، بعد أن أصبحت هذه النّزعة التّحليليّة نزعة تغترب بالإنسان في سجون النّسق والبنية والنّظام - (آفاق العصر، لعصغور ص 301).

وهكذا تربّعت البنيويّة - كما يقول عبد الملك مرتاض - على عرش الفكر، ثمّ انهارت لأنّها رفضت العقلانيّة، وتسلّحت بما يشبه العنف الفكري والعبثيّة والهدم والقطيعة المعرفيّة. وهي إذ ترفض إصدار الأحكام تترك الباب مفتوحا حول أيّة مسألة تعالجها - (انظر مقال مرتاض مدخل في قراءة البنيويّة - مجلّة علامات - جدّة ع 29 ص 32).

ولمّا كانت البنيويّة إحدى مدارس النّقد الأدبي التي كوّنت نسيج نقدنا المعاصر، فقد نظر (غالي شكري) إلى هذه الظّاهرة نظرة عامّة، وخصّ البنيويّة برأي خاص فقال : إنّ وجود المدارس النّقديّة الغربيّة في نقدنا العربي، ومنها البنيويّة، هو «دليل على الهروب من النّقد والهروب من الحياة، لأنّ هذه البنيويّة التي ينقلونها تحتضر في أوربّا. وهذه البنيويّة لا ينقلونها كما هي، وإنّما يشوّهونها، ولا يفهمونها وعندما يطبّقونها، إنّما يشتغلون بعلم آخر غير النّقد الأدبي». وسبب ذلك كما يرى (شكري) هو أنّنا ننقلها بغير إدراك للمقدّمات والسياق الذي أدّى إلى ظهورها «فنحن نحصل فقط على نهاية النّهايات» (انظر أسئلة النّقد لجهاد فاضل ص 283 - 285).

أمّا النّاقد (سيد البحراوي)، فيرى أنّ التّبعيّة الذّهنيّة للغرب لم تقتصر على الاقتصاد والسياسة والأنماط الحضارية الأخرى كالعمارة والمسرح والأدب والفن، بل تجلّت في أعلى مجاليها في النّقد الأدبي. وهو يرى أنّ أزمة النّقد الأدبي تكمن في أنّنا لم ننتج من النّظريات والمناهج النّقديّة الغربيّة شيئا، بل كان تعاملنا معها تعاملا أدائيّا

وبراجماتيّا، وليس تعاملا أصيلا، وهنا المكمن العميق لأزمة النّقد لدينا. (انظر رأي البحراوي في ثنايا ندوة النّقد العربي وأزمة الهويّة ـ مجلّة القاهرة ع 160 ص 58 و 59).

نتائج :

ونخلص ممّا سبق إلى أنّ تجلّيات النّقد الغربي في نقدنا العربي الحديث قد ظهرت في صوّر ثلاث :

1) في فهم مغلوط لبعض مصطلحات النّقد الأدبي الغربي ـ كما هي الحال عند (العقّاد) مع مصطلح «الوحدة العضوية» في القصيدة، وعند (يمنى العيد) في بعض المصطلحات اللّسانيّة، كالعلامة والدالّ والمدلول... الخ. وفي كون هذه المصطلحات نقلت إلينا مضطربة ومغبشة، ممّا شكّل إشكالا في استخداماتها.

2) في أنّ بعض النقّاد نقل نقلا حرفيّا عن النّقد الغربي في ميداني التّنظير والتّطبيق، وانتحل لنفسه، دون احترام للأمانة العلميّة، بعض الأفكار النّظريّة من جهة، وبعض التّعقيبات النّقديّة التّطبيقيّة من جهة أخرى. ومثّل هذا الجانب (أدونيس) أوّلا، و(نعيم اليافي) ثانيا على التّرتيب. وقد نجم عن ذلك خلط كبير بين الأصيل، والمقلّد، والحقيقي والمزيّف في نقدنا المعاصر.

3) في أنّ بعض النقّاد قد نقل مناهج نقديّة كُرّست لنقد جنس أدبي، وطبّقها على جنس أدبي آخر، كما هي الحال في بعض محاولات (كمال أبو ديب) البنيويّة في دراسة الشّعر الجاهلي، فهو لم يضبط النّظام العلامي لهذا المنهج، وقد لوى عنق بعض الآثار الفنّية التي درسها لتلائم منهجه. ومن المطاعن عليه أنّ هذا المنهج المستنسخ ـ في نظر بعضهم ـ لا يلائم واقعنا ولا يربط النصّ بالواقع ولا بالإنسان. وقد جوبه هذا المنهج في محيطه الغربي، وانتهى النّظر إليه إلى أنّه حين تخلّى عن الأحكام تخلّى عن خصائص النّقد الأدبي، وتحوّل إلى

علم آخر غير النّقد، فضلا عن بعض مطبّقي منهج البنيويّة التّكوينيّة في المغرب العربي لم يكن استيعابهم له كاملا، ولم يلتزموا جميع خطواته المنهجيّة... هذا علما بأنّ الاهتمام بمنهج البنيويّة الشّكليّة والبنيويّة التّكوينيّة قد بدأ عندنا، بعد أن بار وانهار في المناخ الذي أنتجه... فنحن إذن - كما يقول غالي شكري - «نأخذ بنهاية النّهايات».

المراجع بحسب تسلسل ورودها في البحث

1 - مجلّة القاهرة، القاهرة، العدد 160، مارس 1996.

2 - تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب، وفكتور هيجو، لروحي الخالدي، دمشق ط 2 / 1984.

3 - أعلام الأدب العربي المعاصر، لروبرت كامبل، بيروت جزآن، 1996.

4 - الحداثة - حداثتنا الشّعريّة : مفهومها وإشكالاتها، لمحمّد اسماعيل دندي - دمشق 1996.

5 - مجلّة العرب والفكر العالمي، بيروت ع 7.

6 - النّقد والحداثة، لعبد السّلام المسدّي، بيروت، 1983.

7 - في الثّقافة المصريّة، لمحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس، القاهرة 1955.

8 - صحيفة الأسبوع الأدبي، دمشق. العدد 549 تاريخ 1997/2/8.

9 - تشريح النّقد، لنورثروب فرلي - ترجمة محمّد عصفور، عمّان 1991.

10 - أسئلة النّقد لجهاد فاضل، د. ت. و د. مكان للطّبع.،

11 - مجلّة فصول، القاهرة، مج 1 ع 2، 1980 مج 9 ع 3 و 4، 1991.

12 - المرايا المحدّبة، لعبد العزيز حمّودة، الكويت - سلسة عالم المعرفة - العدد 232، 1998.

13 - مساهمة في نقد النّقد الأدبي، لنبيل سليمان، بيروت 1983.

14 - مجلّة علامات، جدّة، ع 32، مايو 1999. وعدد (29) أيضا.

15 - آفاق العصر، لجابر عصفور، القاهرة 1997.

نقد خطاب الحداثة في الوطن العربي

الحبيب الجنحاني

أطلق العالم الأزهري حسن العطّار (1766 ـ 1835) قبل ما يربو عن قرن ونصف صيحة الفزع الشّهيرة قائلا : «إنّ بلادنا لا بدّ أن تتغيّر أحوالها، ويتجدّد بها من المعارف ما ليس فيها» ويمكن اليوم، ونحن في مطلع الألفيّة الثالثة، أن تصدح النّخبة العربيّة المؤمنة برسالة التّحديث والتقدّم، والواعية في الوقت ذاته بمدى التّردّي الذي بلغته الأوضاع العربيّة بنفس النّداء. إذا كانت الدّهشة التي اعترت الشيخ الأزهري، ومعلّم الطهطاوي عندما اتّصل بعلماء الحملة الفرنسيّة على مصر، واطّلع على كتبهم، وآلاتهم الهندسيّة، وتجاربهم العلميّة قد جاءت نتيجة إدراكه خطر الهوّة الفاصلة بين ما بلغته الحضارة الغربيّة من تقدّم، وما عليه الأوضاع في مصر، والوطن العربي عامّة فإنّ خطر اليوم لا يقلّ شأنا، وتهديدا للمستقبل، إنّه خطر التّبعيّة، والتّشظّي، والبلقنة الأثنيّة، والطّائفيّة. هل نستطيع أن نعتبر مقولة حسن العطار من اللّبنات الأولى في تأسيس خطاب الحداثة العربي، وهي المقولة التي طوّرها فيما بعد تلميذه الشيخ رفاعة الطّهطاوي (1801 ـ 1873) ونظّر لها في مؤلّفاته، وخاصّة في كتابيه الأساسيّين «تخليص الأبريز في تلخيص باريز»، و«مناهج الألباب المصريّة في مباهج الآداب العصريّة» ؟ إنّه من المعروف أنّ محاولات التّحديث قد سبقت ذلك في مركز الخلافة اسطمبول، وأثّرت في تجارب عربيّة مبكّرة مثل تجربة حمودة باشا باي بتونس، وتجربة

محمّد علي بمصر، وما عرفته بلاد الشّام من بوادر رائدة، ولا بدّ من الإلماع في هذا الصّدد إلى بروز خطاب الحداثة في كتابات بعض رجال الدّولة والمفكّرين العثمانيّين في القرن الثّامن عشر [1]، وقد كانوا على صلة متينة بالنّخبة العربيّة يومئذ، أمّا خطاب الحداثة العربي فقد برزت ملامحه الجنينيّة في نظرنا غداة الصّدمة التي أحدثتها حملة نابليون على مصر عام (1798) [2].

ولا ندري هل فكّر الشيخ العطّار في ضرورة إصلاح الأوضاع السياسيّة عندما أعلن أنّ بلادنا لا بدّ أن تتغيّر، أم قصد الأوضاع

(1) راجع : خالد زيادة، كاتب السّلطان، رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن - قبرص، 1991.

(2) يذهب فهمي جدعان إلى «أنّ الأزمة الحديثة العربيّة تبدأ مع ابن خلدون بالذّات، لا مع مدافع نابليون التي يقال عادة أنّها أيقظت مصر والعالم العربي من السّبات العميق الذي كان يلفّهما»، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 1979، ص 9.
إنّه رأي غريب يشدّ الانتباه. إنّ ابن خلدون كان مجدّدا كمؤرّخ، وباحث في قضايا العمران البشري، ومن هنا عدّ بحق رائدا في مجال علم الاجتماع، ولكنّه يمثّل حالة نادرة، لا علاقة لها ببداية أزمة عربيّة حديثة، وقد وصف كشاهد عيان حالة التّدهور العمراني والخراب الذي أصاب في عصره المجتمع العربي، وبخاصّة بلاد المغرب.
ونقرأ في هذا الصّدد رأيا آخر غريبا يذهب صاحبه إلى «أنّ الحملة الفرنسيّة على مصر قد عطّلت نوعا من الحداثة الجنينيّة كانت من الممكن أن تظهر للنّور لولا هذا الغزو الذي أجهضها، هذه الحداثة المفترضة لا يمكن تخيّلها على النّمط الغربي، إذ أنّها شكل من أشكال التّطور الدّاخلي لمجمل المؤسّسات والتّنظيمات والعادات الموجودة آنذاك»، انظر دراسة مجدي عبد الحفيظ بعنوان "ملاحظات تمهيديّة من أجل فكر حداثي عربي"، كتاب قضايا فكريّة، الكتاب الخامس والسّادس عشر، يونيه - يوليه 1995، ص 191.
إنّ المظاهر الجنينيّة للتّحديث التي وجدت في مصر قبل الحملة، أو في الجزائر، وتونس قبل الاستعمار المباشر كانت نتيجة التسرّب الأوربي الذي مهّد للمرحلة الاستعماريّة، ولم تكن نتيجة نهضة داخليّة أفرزها تحوّل اقتصادي اجتماعي جديد.
ونجد نفس المقولة عند المفكّر المصري المعروف محمود أمين العالم قائلا : «بل لعلّي أرى أنّ القرن الثامن عشر كان يغلي بإمكانات فكريّة نظريّة، وتفتّح حداثي ذاتي لم يستكمل نموّه، وسرعان ما أجهضه هذا الوافد الأوروبي»، ن. م. ص. 11.
ونلاحظ في هذا الصّدد أنّ بعض الدّارسين وقع في خلط بين الفكر الاجتهادي، ومحاولات التّجديد الدّيني التي ظهرت في القرن الثامن عشر، أو بعده، وبين الدّعوات الإصلاحيّة المتأثّرة بالحضارة الغربيّة، وهي الدّعوات ذات البعد الحداثي، ولا يمكن أن نحشر ضمنها الحركة الوهابيّة السّلفيّة، أو الفكر الاجتهادي عند الشوكاني (1758 - 1834)، انظر محمد ابن الطيب، مفهوم الاجتهاد عند الشّوكاني، حوليات الجامعة التّونسيّة، العدد 41، 1997، ص 191 وما يليها. المحاولات التّجديديّة التي ظهرت هنا وهناك في النّصف الثاني من القرن الثامن عشركانت - إذن - نتيجة الاتّصال الذي حصل مع البلدان الأوروبيّة، وهي محاولات محدودة زمانيّا ومكانيّا، وليست لها علاقة بالحداثة.

العلميّة والتّقنيّة نتيجة انبهاره بما شاهده لدى علماء الحملة الفرنسيّة ؟

ولكن من الثّابت أنّ تلميذه الشيخ رفاعة قد أدرك أهمّية العامل السياسي، كما يلوح ذلك بوضوح من خلال نصّ «تخليص الإبريز»، و«مناهج الألباب...»، فقد أكّد في رحلته «أنّ القصد إنّما هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوّة والبأس، وما يؤهّلهم لإملائهم الأحكام...»، وقال في مناهج الألباب : «وكلّما تقدّمت براعة المنافع العموميّة تقدّمت الجمعيّة» [3]، وهو يعني بها المجتمع، وهو من المفاهيم الجديدة المتأثّرة بمفاهيم الحداثة الأوروبية، ويستعمل في مكان آخر مفهوم «الجمعيات التأنّسية»، ويعني بها المجتمعات الإنسانيّة، وربّما أطلقها على مفهوم المجتمعات المدنيّة، وقد كان موضوع جدل كبيرفي المجتمع الفرنسي أيّام إقامته بباريس (1826 ـ 1831) [4].

واكتسب العامل السياسي بعدا آخر في كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» «لحكيم السياسة خير الدّين باشا»، كما يسمّيه الطّهطاوي، فهو يلتقي مع الشيخ رفاعة في ضرورة الإفادة من الغرب، والاقتباس منه بشرط أن تلائم الوسائل المقتبسة الشّريعة الإسلاميّة، ولا تتناقض معها، وهدف مثله من إسهاب الحديث عن الوسائل التي أوصلت أوروبّا إلى التقدّم إلى «حثّ أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم من القوّة والبأس» [5]، يقول خير الدّين في هذا الصّدد «والغرض من ذكر

(3) راجع عن الطّهطاوي : التّمدّن والحضارة والعمران، الأعمال الكاملة لرفاعة الطّهطاوي، دراسة وتحقيق : محمّد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1973.

(4) راجع عن المجتمع المدني دراستنا : المجتمع المدني بين النّظريّة والممارسة، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير ـ مارس 1999.

(5) كان ذلك هو الهدف الأساسي الذي قصد إليه كتاب الرّحلات مثل الطّهطاوي، واحمد فارس الشدياق، وخير الدين التونسي، واحمد بن ابي الضياف في حديثه عن رحلة أحمد باي الأوّل إلى فرنسا ضمن كتاب الإتحاف، وكذلك بيرم الخامس، ومحمّد السّنوسي، وغيرهم من أصحاب الرّحلة العرب.

الوسائل التي أوصلت الممالك الأورباوية، إلى ما هي عليه من المنعة، والسّلط الدّنيويّة، أن تتخيّر منها يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التّفريط الموجود فيها، إلى غير ذلك ممّا تتشوّف إليه نفس النّاظر في هذا الموضوع، المحتوي من الملاحظات النّقليّة والعقليّة على ما نشره بطي فصوله يضوع» [6]، وحرص منذ مطلع الكتاب، شأنه في ذلك شأن معاصريه من روّاد الحركات الإصلاحيّة، أن يبرهن من خلال النّصوص الإسلاميّة على أنّ اقتباس مظاهر الحداثة الأوروبيّة لا يتناقض مع الرّؤية الإسلاميّة، فالحكمة ضالّة المؤمن يأخذها حيث يجدها، وقال الإمام علي «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال»، ونقل عن الشّيخ محمّد من عابدين الحنفي قوله : «إنّ صورة المشابهة في ما تعلّق به صلاح العباد لا تضر»، وغيرها من الحجج النّقليّة الدّاعمة مشروع التّحديث العربي [7]، ويتفطّن خير الدّين أنّ تقدّم الإفرنج في المعارف ناتج عن «التّنظيمات المؤسّسة على العدل والحرّية»، ويستعمل في مرّة أخرى مفهوم «العدل السّياسي» إذ يقول : «وإنّا بلغوا (يعني الممالك الأوروبيّة) تلك الغايات والتقدّم في العلوم والصّناعات بالتّنظيمات المؤسّسة على العدل السّياسي» [8] فلا تكفي - إذن - تنظيمات، ومؤسّسات دستوريّة صوريّة، فلا بدّ أن تكون ممثّلة تمثيلا حقيقيّا، وأن تكون لها رقابة على السّلطة التّنفيذيّة، ويستعمل خير الدين في هذا السياق مفهوم «الاحتساب على الدولة» وهي وظيفة البرلمان، ويسمّيه مجلس الوكلاء، «ومجلس الوكلاء المركّب ممّن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم، والاحتساب

---

(6) خير الدّين التّونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الدّار العربيّة للكتاب، تونس 1998، ص 85.

(7) برزت الثّنائيات في الفكر العربي الحديث منذ هذه المرحلة المبكّرة : التّراث - التّجديد، الأصالة - المعاصرة...

واستمرّت إلى اليوم، ولكن المفاهيم ظهرت في مراحل مختلفة.

(8) أقوم المسالك، ص 98.

على الدولة» [9] ولا بدّ من أن تكون الحكومة مسؤولة أمام المبرلمان، وله حقّ سحب الثّقة من أعضائها، و«لا يمكنهم البقاء في الخدمة إلاّ إذا كان غالب أعضاء مجلس الوكلاء موافقا على سياستهم» [10].

فقد أدرك صاحب أقوم المسالك، ومعه زمرة من رجال الإصلاح في النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر، أنّ الأوضاع لا يمكن أن تتغيّر، وأن يخطو المجتمع العربي الإسلامي خطوات ثابتة فوق درب الحداثة بدون تغيّر الأوضاع السياسيّة، وبعث مؤسّسات دستوريّة قائمة على العدل السيّاسي والحرّيّة فليس من الصّدفة أن يقف خير الدّين وقفة طويلة عند مفهوم الحرّيّة، ودورها فيما حقّقه المجتمع الأوروبي من تقدّم، ولا غرو في ذلك، وهو الذي لمس عن كثب ويلات الحكم المطلق الاستبدادي وآثاره الوخيمة، مؤكّدا «أنّ الحرّيّة هي منشأ سعةنطاق العرفان والتّمدّن بالممالك الأوروبّاويّة»، فتحدّث عن الحرّيّة الشّخصيّة، وعن الحرّيّة السيّاسيّة، وعن حرّيّة النّشر والتّعبير، وعن علاقة الحرّيّة بالاقتصاد، مستنجدا بابن خلدون في المقدّمة في إبراز علاقة الحكم الاستبدادي بخراب العمران [11].

ونتساءل اليوم، ونحن في مطلع القرن الحادي والعشرين : أحاملو لواء خطاب الحداثة واعون لخطورة العامل السيّاسي في تحقيق مشروع التّحديث العربي، أو فشله ؟

---

(9) ن. م. ص. 219.

(10) ن. م. ص. 220.

(11) من المعروف أنّ مقدّمة ابن خلدون كانت من الكتب التّراثيّة الأولى التي عمل روّاد الإصلاح على طباعتها ونشرها، فقد نشرها الطّهطاوي في القاهرة، وأفاد منها المصلحون التّونسيّون لنشر افكارهم ضدّ الحكم المطلق، ومن أبرز فصول المقدّمة التي سعوا إلى ترويجها «فصل في أنّ الظّلم مؤذن بخراب العمران»، وقد نقله، وعلّق عليه ابن ابي الضّياف في مقدّمة كتاب «إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان»، تونس، 1963، ص 16 وما بعدها.

كثير منهم واعون ذلك، دون ريب، ولكن من الغريب أن نجد اليوم في أدبيّات فكر فئات من المثقّفين العرب غياب هذا العامل عندما يتحدّثون عن معوّقات مشروعات التّحديث العربيّة.

إنّ جميع التّجارب العربيّة والدوليّة قد برهنت بوضوح أنّ جميع مشروعات الحداثة التي لم يتزامن فيها التّحديث السيّاسي، أي تحوّل الدّولة من دولة استبداديّة قامعة إلى ليبراليّة ديمقراطيّة هي مشروعات مشوّهةومجهضة، ومن الطّبيعي أن تسقط طال الزّمان أو قصر.

إذا كانت السّمات الجنينيّة للفكر الحداثي العربي قد أبرزت مقولة: لا تقدّم ولا تحديث بدون حرّية، وبدون عدل سياسي، كما ورد في ذلك جليّا في كتاب أقوم المسالك الصّادر في مطلع النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر فإنّ الدّارس لأدبيّات هذا الفكر في النّصف الثّاني من القرن المنصرم يصاب بالدّهشة عندما يلمس مدى الردّة التي أصيب بها حول هذه المسألة بصفة خاصّة.

وما دام الأمر يتّصل في نهاية الأمر بنقد خطاب الحداثة العربي فإنّني أودّ التّلميح في هذا الصّدد إلى مدى هشاشة الفكر النّظري العربي، وتناقضاته المزمنة بين النّظريّة والممارسة، إنّه من الصّعب أن ننقد خير الدّين، ونؤاخذه على التّباين الواضح بين ما نظّر له في كتابه أقوم المسالك عندما غادر السّلطة، واعتكف مقلّبا النّظر في تجربة سياسيّة ثريّة ليخرج على النّاس بخلاصة واضحة أملتها ممارسة السّلطة أكثر من التّنظير لها، خلاصة تؤكّد أنّ أيّ مشروع تحديثي تتبنّاه سلطة مطلقة قامعة للحرّيات مآله الفشل، من الصّعب أن نلومه عندما حاول قيادة مشروع تحديثي في تونس، وهو وزير أكبر في ظلّ سلطة استبداديّة فاسدة أيّام الصّادق باي، وقام بنفس المحاولة عندما عيّنه السّلطان عبد الحميد صدرا أعظم في اسطنبول، فهو ينحدر من فئة المماليك الذين رُبّوا في قصور الملوك، ودُرّبوا على الانضباط والطّاعة، ولا نترقّب أن تتجاوز محاولاتهم

حدودا معيّنة، وهي محاولات جريئة تركت أثرها الإيجابي في تاريخ تونس الحديث دون شك.

* * * * *

ولنعد بعد هذه التّوطئة إلى عنوان البحث : **«نقد خطاب الحداثة في الوطن العربي»** لنطرح تساؤلات متعدّدة، منها : أخطاب الحداثة العربي خطاب واحد، أم «خطابات» ؟ وهل يمكن فصله عن قضايا الفكر العربي المعاصر بشتّى تيّاراته ؟ وهل يمكن معالجة هذا الفكر بمعزل عن الواقع العربي المعيش، وما يطرحه من قضايا متشعّبة ومعقّدة ؟ أنقد خطاب الحداثة العربي ناتج عن ضرورة معرفيّة تستلزم تنظيرا جديدا للخطاب، مفيدا في الوقت ذاته من تجارب التّحديث العربيّة المتنوّعة، ومن أجدّ ما بلغته المناهج الجديدة من مقاربات وأساليب تحليل للخطاب، أم أملته ظروف سياسيّة طارئة، وسمات مرحلة تاريخيّة عربيّة جديدة كان فيها للعوامل الخارجيّة أثر حاسم ؟ وهل يمكن أن نغفل، ونحن نحاول نقد خطاب الحداثة، عن انشغال الفكر العربي بقضايا تعجّ بها السّاحة الفكريّة الغربيّة مثل مسألة ما بعد الحداثة، وما بعد الفلسفة، ومدرسة التّفكيك، وصراع الحضارات، ونهاية التّاريخ، والعولمة وما بعدها ؟ أحضور إشكاليّة الحداثة شبه الدّائم، وما مرّت به من مراحل منذ قرن ونصف يعبّر عن وجود أزمة، وأنّ الفكر العربي لم يستطع تجاوز تحدّيات المسائل التي واجهها منذ ذلك الزّمن، وإن اختلفت الأساليب، وتغيّرت المفاهيم، ولكن لبّ القضيّة بقي قائما، أم علامة على إرهاصات نهضة ثانية بعد أن فشلت الأولى لأسباب شتّى ؟

إنّنا مدركون خطورة هذه الأسئلة، وأنّ لا مناص للفكر العربي اليوم من النّظر فيها، وبحثها حتّى لا يبقى منعزلا عن التيّارات الفكريّة العالميّة.

إنّنا ضد من يتّهم الفكر العربي بالتّبعيّة، واجترار ما يطرحه الفكر الغربي من مسائل، وعجزه عن استنباط قضايا خاصّة به، إنّها تهمة تخدم أنصار الانغلاق والانعزال، الفكر العربي اليوم هو جزء من الفكر

العالمي يتفاعل معه، وهو تفاعل ضروري لفهم الواقع العربي، والإجابة عمّا يموج فيه من مشاكل. فليس عيبا أن ننقد الخطاب الحداثي العربي بمناهج الحداثة الغربيّة وأساليبها، بل في ذلك كسب ثمين لخطاب الحداثة العربي.

إنّنا مدركون لذلك، وواعون في الوقت نفسه بمحاذير تناول مثل هذا الموضوع المعقّد والمتعدّد الجوانب، ولكن ذلك لا يمنع من الإسهام المتواضع في إنارة بعضها، وإن ورد ذلك أحيانا في شكل تساؤل، وكم هو في حالات كثيرة أجدى من الإجابة. ونبادر بالقول : إنّ الحداثة في مبادئها وقيمها واحدة، وهي البنت الشّرعيّة لعصر التّنوير الأوروبّي، وما تلاه من ثورات عارمة في سبيل التّحرير السياسي والاجتماعي، فليس هنالك حداثة عربيّة أو إسلاميّة، أو حداثة ذات طابع وطني يحاول دعاتها اليوم التحرّر تحت شعار «الوطنيّة» أو «خصوصيّة الهويّة» من القواعد الصّلبة التي شيّد فوقها صرح الحداثة.

ليس هدفنا هنا الحديث عن الحداثة التي ولدت في أحضان عصر الأنوار الأوروبّي، ثمّ اكتسبت بعدا عالميّا، وأصبحت نموذجا لكلّ الشّعوب التي لم تبلغ ما حقّقته الحداثة في المجتمع الغربي طيلة ثلاثة قرون، ولكن لا بدّ من الإلماع إلى أبرز سماتها حتّى يكون حديثنا عن خطاب الحداثة العربي ونقده واضحا [12]، فنحن نحاول نقد خطاب الحداثة العربي، وليس خطاب الحداثة العربيّة، فالحداثة التي نعنيها تلك التي دشّنت عصر

(12) نشرت عشرات المؤلّفات باللّغات الأوروبّية حول الحداثة، ونكتفي هنا بإحالة القارئ العربي على المراجع التّاليّة : فتحي التريكي - رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992. محمّد الشّيخ - ياسر الطّائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطّليعة، بيروت، 1996 ؛ إيان كريب، ترجمة محمّد حسين غلوم، مراجعة محمّد عصفور، النّظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هامبرماس، عالم المعرفة - المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 244، أبريل 1999 ؛ رايموند ويليامز، ترجمة فاروق عبد القادر، طرائق الحداثة، عالم المعرفة، العدد 246، حزيران 1999، الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة، قضايا فكريّة، الكتاب التّاسع عشر والعشرون، أكتوبر 1999 ؛
Alain Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1992.

حرّيّة الإنسان، وحرّرت إرادته ليعي أنّه صانع تاريخه، وبالتّالي فهو مسؤول عن اختياره، وهي التي أزالت طابع القداسة عن الحكم بعد أن افترى زبانيّته على الشّعوب قرونا طويلة، زاعمين أنّهم يستمدّونها من السّماء عبر الكهنوت، فالسّلطة شأن إنساني دنيوي لا علاقة له بالسّماء، فالإنسان وحده، وعبر نضاله الطّويل له الحقّ في اختيار أفضل أنماط الحكمن لتسيير شؤونه، وله وحده الحقّ في تغييرها، إذا لم تستجب لمصالحه، والحداثة المطلّة من عباءة فلسفة الأنوار تعني العلاقة الوثيقة التي لا انفصال لها بين مفهومين : العقلانيّة والتحرّر، فالعقلانيّة لا معنى لها دون أن تكون في خدمة التحرّر، ويضحي التحرّر، وما يقترن به من حرّيّات، وحقوق، وديمقراطيّة بدون عقلانيّة مستحيلا، وهكذا أصبحت ممارسات الفكر العقلاني هي المحكّ، وحجر الزّاوية، وبرزت وظيفته النّبيلة في قيادة التقدّم والتحرّر، فلا حداثة دون تحرير الإنسان من كلّ المسلّمات، والبديهيّات، والمتافيزقيّات، والأساطير، وتحرير التّاريخ من مقولة الحتميّة.

إنّ مشروع الحداثة متواصل، فهو لم يصل إلى نهايته، كما يزعم البعض (13)، قد تصاب الحداثة أثناء مسيرتها الطّويلة بردّة أو نكسة، أو

---

(13) يركّز أعداء الحداثة في الغرب اليوم على ظاهرتين سلبيتين ليعلنوا فشل المشروع الحداثي: ظاهرة العنف الفردي والجماعي، وكذلك ظاهرة عنف بعض النّظم ضدّ الإنسانيّة، كما حدث ذلك أيّام النّازيّة، أو أيّام الستالينيّة، وكما برز أخيرا في منطقة البلقان، ويتجاهل هؤلاء أمرين أساسيّين :

أ ـ أنّ ظاهرة العنف ليست ظاهرة وليدة الحداثة، بل هي ظاهرة تاريخيّة.

ب ـ أنّه لولا الحداثة بقيمها من جهة، ووسائلها النّاجعة من جهة أخرى لما أمكن وضع حدّ للتّصفيات العرقيّة والطائفيّة، كما حدث في البوسنة والهرسك، وكوسوفو، ولما أمكن وإماطة اللّثام عن الوجه الآخر للدّيمقراطيّة الإسرائيليّة، وجه الزّيف والأيديولوجيّة العنصريّة.

امّا الظّاهرة الثانيّة التي يستغلّونها فهي ذات طابع أخلاقي قائلين : إنّ الإفراط في الحرّيات باعتبارها سمة أساسيّة من سمات الحداثة أفرزت حرّية الجنس وذيوعها عبر الوسائل الحديثة، وما أدّى إليه من سلبيات تمسّ حياة المجتمع، وينسى هؤلاء أنّ ظاهرة الجنس قديمة قدم المجتمع البشري، وأنّ هناك مجتمعات غرقت فيها إلى الأذقان، قبل أن

تستغل أدواتها التّقنيّة المتطوّرة فتستعمل في القمع والاضطهاد، ولكنّها قادرة برؤيتها المتكاملة على كبح الجماح، وتدارك الهنات وإصلاح الأخطاء.

إنّ الوجه الآخر للحداثة الدّيمقراطيّة الليبيراليّة يسمح بظهور سلبيات الحداثة، والتعرّف إليها، ومشاركة قوى المجتمع المدني في معالجتها حسب مبادئ الحداثة نفسها، وفي طليعتها مبدأ حرّية النّشر والتّعبير، وحقّ الوصول إلى المعلومة، كما أبرز ذلك نضال المجتمعات المدنيّة الأوروبيّة ضدّ خطر التّسلّح النّووي، وأخطار تلوّث البيئة، وضدّ الحركات العنصريّة والفاشيّة، أمّا سلبيات المجتمعات المغلقة المعادية لهذا الوجه من الحداثة فهي أشدّ فضاعة، وأكثر ثبورا وويلا على النّاس، ولا يتسنّى معالجتها في الإبّان

تولد الحداثة، ومنها المجتمع العربي الإسلامي، وأنّ انتشار الظّاهرة اليوم عبر وسائل الحداثة المتطوّرة يسمح بالتّعرّف إلى سلبياتها، والسيطرة عليها، وهو أمر غير ممكن في المجتمعات المتخلّفة والمغلقة.

ولعلّه من الغريب أن نقول هنا : إنّ خطاب ما بعد الحداثة يلتقي في نهاية المطاف مع مقولة "نهاية التّاريخ" التي ترى في الليبراليّة الجديدة نهاية لا يمكن تجاوزها من جهة، ومع الأصوليّين في إعلانهم فشل مشروع الحداثة من جهة أخرى. إنّنا نعرف أنّ أصحابه يؤمنون بالديمقراطيّة، وبحقّ قوى المجتمع المدني في تقرير مصيرها، وتسيير شؤنها، ولكنّه خطاب يكتفي بتفكيك الظّواهر المجتمعيّة، وتفسيرها دون التّأثير فيها من أجل تطويرها ونقطة الخطر فيه فقدانه رؤية كلّية متّسقة، فلا غرابة أن نجد فيلسوفا بارزا من فلاسفة مدرسة فرانكفورت يورقن هابرماس (Jür gen Habermas) يعدّ التّنظير لعصر ما بعد الحداثة ردّة فعل محافظة، ويانسة ضدّ التّنوير، ويؤيّده الفيلسوف الألماني الشاب ماركارد (Marquard) داعيا إلى المحافظة على مكتسبات عصر الأنوار، ويعارض كلّ موقف يقول بفشل عصر الأنوار والتّنوير.

«قد يفاجأ البعض حين يعلم أنّني انتصر لعصر الأنوار، وأذود عنه»، ويضيف قائلا : «اعتقد أنّ هذا الميل إلى ترك الحاضر خلفنا، وتجاوز العصر الحديث يكمن ضمنيّا وراء المحاولات المعلنة عن نهاية التّاريخ، والحقبة الحديثة من جهة، وظهور ما بعد الحداثة من جهة ثانية، إنّ الأشياء تكاد تحدث أحيانا في الخفاء، وتحرّكها في العمق نزعة لا أحبّها شخصيّا، أقصد نزعة المعاداة للحداثة التي لا أشايعها لأسباب عديدة أذكر من بينها السّبب التّالي : وهو أنّه عندما ندعو إلى ترك الحداثة، فإنّنا ندعو إلى ترك مكتسبات عصر الأنوار»، مقاربات في الحداثة، سبق ذكره، ص 11، 24.

لأنّها تبقى طي الكتمان، ولا يطّلع عليها الرّأي العام إلاّ بعد خراب البصْرَة.

* * * * *

وعندما نعود إلى بوادر التّحديث العربي في القرن التّاسع عشر نجد أنّ روّاد حركة اليقظة العربيّة اتّفقوا على أنّ الحداثة التي سعوا إلى نقلها، والاقتباس منها هي حداثة عصر الأنوار الأوروبّي، وإن اختلفوا في فهمها، وتباين موقفهم تجاهها، فلم نقرأ في آثارهم من كتب عن حداثة عربيّة، أو إسلاميّة منتظرة، كما هو الشّأن اليوم في كتابات بعض المثقّفين العرب (14)، يتمثّل الشّرط الوحيد الذي أبرزه الرّواد في عدم تعارض الاقتباس مع الشّريعة (15)، وهكذا برزت مسألة التّوفيق بين الحداثة والإسلام، ودشّنوا بذلك مقولة الثّنائيات في الفكر العربي المعاصر : التقدّم والتّأخّر، النّقل والعقل، الأصالة والمعاصرة، التّجديد والتّراث، ثم المجتمع المدني والجماعة، السّلفيّة والعلمانيّة، الشّورى والدّيمقراطيّة، الدّولة الحديثة والقبيلة، الدّولة الحديثة والطّائفيّة، ثمّ العولمة والهويّة، والعولمة والعولمة المضادّة، والعولمة والعالميّة الإسلاميّة، وغيرها من الثّنائيّات التي مازال يشكو من عبئها الفكر الحداثي العربي حتّى اليوم.

قد نفهم ضرورة التّوفيق عصرئذ، لكن الظّاهرة استمرّت، بل استفحلت خلال العقدين الأخيرين، وبعد مرور قرن ونصف على بروزها،

---

(14) راجع كتاب حسن حنفي «مقدّمة في علم الاستغراب»، الدّار الفنيّة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1991، نقلا عن العالم، الهشاشة النّظريّة في الفكر العربي، كتاب قضايا فكريّة، سبق ذكره، ص 10 وما يليها.

(15) نشير هنا إلى أنّ فئة قليلة من المثقّفين العرب، وبخاصّة المسيحيّين منهم تفطّنوا إلى خطر القضايا الدّينيّة على المشروع النّهضوي الحداثي العربي، ونجد في طليعتهم فرح أنطون، فقد ذهب إلى درجة المطالبة بفصل السّلطة الدّينيّة عن السّلطة المدنيّة، راجع في هذا الصّدد : فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمّد عبده وفرح أنطون، تقديم أدونيس العكره، دار الطّليعة، بيروت، 1981، ص 18.

فهل يستحيل تجاوزها في الظّروف الموضوعيّة التي يمرّ بها المجتمع العربي اليوم ؟

إنّ ظاهرة السّعي إلى التّوفيق أو الاستنجاد بالتّراث لم تنحصر في أوساط المحافظين، أو المجدّدين بصفة عامّة، بل نجدها بارزة كذلك ضمن التيّار اللّيبرالي المتحرّر، وقد تصنّف بعض فئاته ضمن التيّار العلماني، فهي تبدأ مع فرح أنطون في كتابه عن ابن رشد، وتتواصل في فترة ما بين الحربين مع طه حسين في دراساته الإسلاميّة، وخاصّة في الفتنة الكبرى، ومع علي عبد الرّازق في الإسلام وأصول الحكم لتبلغ كُتّابا معاصرين نجد بينهم كُتّاب اليسار العربي، بل قل سدنة الفكر الماركسي الأرثودكسي فتمّ الاستنجاد بأبي ذر الغفّاري في فترة معيّنة باعتباره أوّل اشتراكي في الإسلام، ووقع تقصّي النّزعات المادّية في الفلسفة الإسلاميّة، ونُظّر أخيرا للحداثة من خلال المقولات الرّشديّة [16].

* * * * *

وأودّ قبل نقد بعض النّماذج من خطاب الحداثة إبداء الملاحظات التّمهيديّة التّاليّة:

أوّلا - إنّ احتكاك روّاد اليقظة العربيّة بالحضارة الغربيّة ابتداء من منتصف القرن التّاسع عشر جعلهم يلمسون البون الشّاسع بين وجهين متناقضين : وجه متحدثن هو وجه المجتمعات الأوروبيّة، ووجه متخلّف هو وجه الإمبراطوريّة العثمانيّة، والأقطار العربيّة السّابحة في فلكها،

---

(16) يرى جابر عصفور في كتابه «هوامش على دفاتر التّنوير» انّ التّراث كان في المرحلة الأولى من التّنوير سندا إيجابيّا لها، ولكنّه أصبح عاملا معرقلا له. فقد ظلّ خطاب النّهضة خطابا إصلاحيّا توفيقيّا بين التّراث والتّحديث، بين الأصالة والمعاصرة، ولم يتمكّن من المواجهة لتأسيس تحوّل فكري جذري. راجع نقد محمود أمين العالم لأراء جابر عصفور في كتابه «الفكر العربي بين الخصوصيّة والكونيّة»، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1998، ص 209 وما بعدها.

فسيطر عليهم هاجس عبور الهوّة الفاصلة بين المجتمع العربي الإسلامي الضّعيف والمتخلّف، والمجتمع الأوروبّي القويّ والمتقدّم، فليس من الصّدفة - إذن - أن يكشفوا لشعوبهم عن الوجه المشرق لأوروبا من خلال رحلاتهم، وقد سمّى صاحب الجوائب أحمد فارس الشدياق رحلته «كشف المخبأ عن فنون أوروبّا» (17)، وميّزوا في علاقتهم بالآخر تمييزا واضحا بين وجهي الغرب، وجه الغرب الإمبريالي الاستعماري البشع، ووجه الغرب المتمدّن قائد الثّورات السياسيّة والاجتماعيّة المتعدّدة ضدّ السّلطة الاستبداديّة، وفي سبيل حداثة قائمة على دعامتي العدل السياسي والحرّية، وقد مكّنهم التّمييز بين وجهي الغرب والإفادة من الوجه المشرق من نقد الذّات من خلال التّعرّف إلى الآخر (18).

إنّ هدفنا من إبراز هذا الموقف العقلاني، ونجد ضمنه موقف التّيّار الدّيني المجدّد، ربطه بالردّة التي أصابت بعض التّيّارات الفكريّة العربيّة الرّافضة اليوم للغرب، ولحضارته.

ثانيا - إنّ اكتشافهم الحضارة الغربيّة طرح عليهم سؤالا مؤرّقا شغل بال عدد من روّاد النّهضة العربيّة، سؤال : كيف تنهار الحضارات، ولماذا ؟ وهو السّؤال الذي عنون به بعد حوالي نصف قرن الأمير شكيب أرسلان أحد تصانيفه «لماذا تأخّر المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم» ؟ فليس من الصّدفة أن يحيوا مقدّمة ابن خلدون، ويعملوا على نشرها، فقد كانت مسألة تأسيس العمران وتطوّره، ثمّ أفوله من أبرز القضايا التي شدّت انتباههم، وليس من الصّدفة كذلك أن يترجم الشيخ رفاعة الطّهطاوي كتاب مونتسكيو (Montesquieu) «تأمّلات في أسباب عظمة الرّمان وانحطاطهم».

---

(17) مطبعة الجوائب، ط 2، قسطنطينيّة 1299.

(18) راجع في هذا الصّدد : صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، عمل جماعي، تحرير الطّاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة - الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، بيروت، 1999.

ثالثا - نرى أنّ خطاب التّجديد الدّيني في النّصف الثّاني من القرن الماضي، وفي مطلع هذا القرن قد تأثّر بقيم الحداثة، وأسهم عبر اتّصال من روّاده بالحضارة الأوروبّية مباشرة من جهة، وعبر الجدل بينه وبين أنصار الفكر الليبرالي التّقدّمي من جهة أخرى، ويكفي أن نذكّر هنا بالجدل الذي دار على صفحات مجلّة الجامعة في مطلع هذا القرن بين صاحبها فرح أنطون، والشيخ محمّد عبده [19]، أسهم في حركة التّحديث، ومقاومة كثير من معوقاته مثل الخرافة، والشّعوذة، والأساطير.

رابعا - ميّز الروّاد كذلك بين «التّمدّن العمومي» أي تقدّم المجتمع عامّة، وبين التقدّم الجزئي مثل التقدّم في الميدان العسكري، أو في مجال المواصلات، أو في المعمار، أو في الحرف والفنون، فالتّقدّم في براعة المنافع العموميّة تفيد المجتمع، وتحقّق خطوة نحو التقدّم، «وكلمات تقدّمت براعة المنافع العموميّة تقدّمت الجمعيّة»ويعني الشيخ رفاعة بالجمعيّة المجتمع، ولكن ذلك لا يعني بلوغ الحداثة، أو تحقيق التّحديث، وهكذا يمكن أن نتحدّث عن أزمنة تحديث عربيّة، وليس عن زمن حداثة عربي. إنّ مشروعات التّحديث من أيّام محمّد علي إلى اليوم فشلت في اللّحاق بركب الحداثة، ولكنّها حقّقت خطوات ثمينة، وبعيدة المدى على درب تحديث المجتمع العربي، فهي التي أنشأت واحات التّحديث التي نشاهدها اليوم في البلدان العربيّة، وهي تمثّل القاطرة السّاعيّة إلى جرّ قطار التقدّم، وهنا نلمس مدى خطر أيّة ردّة على محاولات التّحديث، وعلى سلامة القاطرة، ذلك أنّ ثنائيّة المفاهيم ذات الطّابع التّوفيقي، وقد لّمحنا إليها قبل قليل، ليست ثنائيّة ذات طابع فكري تنظيري، بل هي تعكس الواقع المعيش، فكلّ بلد عربي، وكلّ مدينة عربيّة تعيش في الوقت ذاته نمطي مجتمعين متناقضين، ومتجاورين : مجتمع التّأخّر والتّقدّم، مجتمع الأصالة والمعاصرة، مجتمع النّقل والعقل، مجتمع العشيرة والعولمة، وتمثّل هذه

(19) انظر : فرح انطون، ابن رشد، سبق ذكره.

الثّنائيّة التّوفيقيّة في نظري عائقا كبيرا أمام مشروع الحداثة الذي حلمت به أجيال من الروّاد طيلة قرن ونصف.

خامسا - إنّ الدّارس لأدبيّات خطاب الحداثة العربي عبر مراحله المختلفة لابدّ أن يطرح السّؤال التّالي : هل كان أصحاب الخطاب مدركين الظّروف التّاريخيّة الموضوعيّة التي نشأت فيها الحداثة الأوروبيّة وقيمها المؤسّسة، وما عرفته هذه القيم من تطوّر نتيجة عمليّة تنظير عميقة من جهة، وممارسة تاريخيّة ثريّة ومعقّدة من جهة أخرى ؟ وهل من الممكن نقل مكاسب الحداثة، وغرسها في تربة حضاريّة مختلفة، وبخاصّة في ظروف تاريخيّة تختلف تماما عن ظروف مجتمعات النّشأة ؟

لا شكّ أنّ هذا الإدراك قد وجد في مرحلة من مراحل الخطاب، ولدى فئات معيّنة في صفوف النّخبة العربيّة، ولكن من المتأكّد أنّ جلّ مفكّري الإسلام من جيل الروّاد لم يدركوا مفهوم «التّقدّم»، أو الحداثة بالمعنى الذي نجده لدى لدى فلاسفة عصر الأنوار، بل هم جرّدوه في أغلب الأحيان من جلّ عناصره التّنويريّة [20].

ونودّ الإشارة في هذا الصّدد إلى أنّه من الأحكام المطلقة القول : إنّ الفكر العربي الحديث قرأ تاريخ الحداثة الأوروبيّة، وكذلك الظّروف التّاريخيّة للمجتمع العربي قراءة مزدوجة الخطأ، ذلك أنّ خطاب الحداثة العربي عرف مراحل تاريخيّة مختلفة، وهي مراحل تتباين من بلد لآخر، كما أنّنا نجد ضمن كلّ مرحلة «خطابات حداثيّة»، وليس خطابا واحدا، فهي تتنوّع بتنوّع رؤى أصحابها، وتعدّد نزعاتهم السياسيّة، ومشاربهم الفكريّة، وهو ما جعلنا نلمّح في فقرة سابقة إلى خطورة الموضوع، وما يحفّ به من مزالق، فهو واسع الأطراف، متعدّد الجوانب والمنعرجات تختلف سماته من عنصر إلى آخر، وما تزال كثير من نصوصه الثّريّة نائمة بين دفّتي مجلّدات الدّوريات العربيّة، وقد كان لها

(20) فهمي جدعان، أسس التّقدّم، سبق ذكره ص 15.

شأن ذو بال في بلورة خطاب الحداثة العربي، لا شكّ أنّ كثيرا من الملاحظات التي أبديناها في هذا البحث قابلة للنّقاش، وما تزال حرّية بمزيد البحث والتّمحيص، ولكنّنا نرى فيها إسهاما لتسليط الأضواء على عناصر جديدة من عناصر خطاب الحداثة، ولفتا للنّظر إلى موضوعات قمينة بمزيد الدّرس والتّدقيق.

* * * * *

إنّني حريص قبل الوصول إلى نهاية هذا النصّ على الوقوف عند آراء بعض المفكّرين المعاصرين في آخر ما نشروه حول موضوع الحداثة [21]، متّخذا منها نموذجا لربط العلاقة بين مفاهيم الروّاد، ومفاهيم المعاصرين حول بعض إشكاليّات الحداثة، كما تنعكس في الخطاب العربي، فقد رأينا كيف دشّنت اليقظة العربيّة في عصرها الأوّل الثّنائيّات التّوفيقيّة، وقلنا لعلّ المعطيات الموضوعيّة قد فرضت ذلك يومئذ، ولكنّنا نقرأ اليوم للمفكّر المصري محمود أمين العالم النصّ التّالي : «وكان من الممكن أن يجد الفكر العربي، وخاصّة في مجال التّراث الدّيني توازيا وتوازنا داخل بعض الثّنائيّات، فنجد في الشّورى الإسلاميّة مرادفا للديمقراطيّة الغربيّة، ونجد في الدّعوة إلى العدل مرادفا لمفهوم الحرّية، ونجد في دعوة النصّ المقدّس إلى الفكر والتّدبّر، وفي الحديث عن طلب العلم والعقلانيّة ولو في الصّين ما يوازي مفاهيم العلم والعقلانيّة في التّراث الغربي فضلا عمّا في تراثنا القديم من منجزات فقهيّة وعلميّة وفكريّة كانت من مصادر هذه الحضارة نفسها، إلى غير ذلك» [22].

فهو يجد في الدّعوة إلى العدل مرادفا للحرّية، ويتحدّث خير الدّين قبل قرن ونصف عن العدل السّياسي، وعن الحرّيات العامّة : الحرّية الشّخصيّة، وحرّية الطّباعة والنّشر والتّعبير.

---

(21) راجع قضايا فكريّة، الفكر العربي بين العولمة والحداثة.... سبق ذكره.

(22) قضايا فكريّة، الكتاب 15، 16، سبق ذكره، ص 12.

إنّ رؤية الأستاذ العالم الواضحة من خلال دراساته تفصل فصلا واضحا بين الدّيني والدّنيوي، فهل هو موقف تكتيكي للإفادة من التّراث العربي الإسلامي لغرس مبادئ الحداثة يذكّرنا بما نقله خير الدّين بالأمس البعيد من نصوص من التّراث العربي الإسلامي لتبرير الاقتباس من الغرب من جهة، وبإسناد لقب الزّعامة الاشتراكيّة للصّحابي الجليل أبي ذر الغفّاري بالأمس القريب في اليمن الجنوبي لإضفاء الشّرعيّة الإسلاميّة على تجربة اشتراكيّة فاشلة انتصرت فيها القبيلة على الدّولة من جهة أخرى ؟ ولكنّنا نجده في فقرة مواليّة يتحدّث عن الاجتهادات النّظريّة المختلفة في بنيتها المتراوحة بين الأصالة والمعاصرة، بين التّراث والتّجديد في التّجربة النّاصريّة ليؤكّد بعد ذلك «أنّ الطّابع التّوفيقي المتراوح غير المحدّد لهذه المواقف والمنجزات والتّوجيهات كان من بعض أسباب هزيمة 1967، إلى جانب عناصر وعومل أخرى...» [23]، وهو ينتقد في الدّراسة نفسها الجانب الانتقائي التّوفيقي في مشروعي العروي وحسن حنفي، ويجد «الفكر في صورة مشروع متّسق اتّساقا نظريّا فلسفيّا في كتابات حسن حنفي»، وإنّ وصف رؤيته قبل ذلك بأنّها «رؤية شبه حتميّة قدريّة للتّطوّر الإسلامي بغير أساس موضوعي» فمن أين جاءها الاتّساق النّظري، وهي ترى أنّنا بدأنا نشاهد منذ مطلع القرن الخامس عشر الهجري العصر الذّهبي الثّاني للحضارة العربيّة الإسلاميّة، وأنّ الحضارة الغربيّة سوف تتوقّف لأنّها استكملت مراحلها الثّلاث، محاولا في كتابه «مقدّمة في علم الاستغراب» بناء مركزيّة حضاريّة إسلاميّة في مواجهة المركزيّة الحضاريّة الغربيّة [24]، فمن العبث بعد هذا الكلام أن نتحدّث عن الحداثة، وعن نقدخطابها العربي،

أمّا سمير أمين فإنّه مدافع مستميت عن الحداثة، ويقول في دراسة مطوّلة بعنوان «تجاوز أم تطوير الحداثة» : «إنّ الحداثة لا تغلق في نمط

(23) ن. م. ص 13.
(24) ن. م. ص 11.

نهائي، بل هي على العكس من ذلك في تطوّر متواصل ينفتح على المجهول التي تدفع حدوده إلى الأبعد دون إمكان بلوغها أبدا. فالحداثة لا نهاية لها، بيد أنّها ترتدي أشكالا متتاليّة طبقا لإجاباتها على التّحدّيات التي يواجهها المجتمع في لحظة تاريخيّة معيّنة» [25]، فهو يلتقي مع المفكّر الألماني هابرماس في النّظر إلى مسيرة الحداثة باعتبارها مسيرة تاريخيّة متواصلة قد يتمّ تطويرها في مرحلة تاريخيّة معيّنة، ولكنّها لا تنتهي، ولا يتمّ تجاوزها، ويرى سمير أمين أنّ مذاهب ما بعد الحداثة اقتربت تدريجيّا من ايديولوجيّة الليبيراليّة الجديدة، ورضيت بجوهر أطروحتها، إي سيادة منطق السّوق في الحياة الاقتصاديّة، وبالتّالي فهي تلتقي مع ايديولوجيّة اللّيبيراليّة الجديدة : العولمة، فاندمج الخطابان في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وتمّ الانتقال من الاسم القديم «ما بعد الحداثة» إلى اسم جديد «الحداثة الجديدة» على غرار اللّيبيراليّة الجديدة، ويقف موقفا حاسما وقاطعا في الذّود عن الحداثة ومكاسبها، وفي دكّ أسس خطاب ما بعد الحداثة، فمذاهب ما بعد الحداثة في نظره لا تعدو كونها تجلّيا طوباويّا سلبيّا، وهي صورة عكسيّة للطّوباويات الخلاّقة الإيجابيّة التي تدعو إلى تغيّر العالم وتطويره، وهي بالتّالي تقبل الخضوع لمنطق الاقتصاد السياسي للرّأسماليّة في مرحلتها الرّاهنة، وتقتصر مطالبتها بإدارة هذا النّظام بأسلوب «إنساني»، وبذلك تكشف أوهامها.

لا شكّ أنّ عصر الحداثة قد اقترن في مراحل تاريخيّة معيّنة بكثير من السّلبيّات، ولكنّه يبقى أهمّ العصور التي حقّقت خلاله الإنسانيّة أثمن مكاسبها، وأعظم إنجازاتها بتحقيق معدّلات نموّ لم يعرفها التّاريخ من قبل، وكذلك الأمر في المجال السّياسي والاجتماعي والمعرفي.

يعتبر هذا الخطاب الحداثي من أبرز النّماذج المتسقّمة والمتماسكة في نصوص خطاب الحداثة العربي المعاصر.

---

(25) قضايا فكريّة، الكتاب 19 ـ 20، سبق ذكره، ص 206.

ويذهب برهان غليون إلى أنّ مشاكلنا الرّئيسيّة اليوم ناجمة عن الأخذ بحداثة مشوّهة، أو بمفهوم مختزل، ومفقر، وعديم القيمة لحداثة استهلاكيّة [26]، ويرى أنّ الحلّ لأزمة الحداثة العربيّة العميقة ينبغي أن يبدأ بإصلاح السياسة، ويلتقي في ذلك بما عبّر عنه خير الدّين، قبل قرن ونصف في كتابه «أقوم المسالك...»، ويقول : «ولا قيمة لطمس مأزق الحداثة العربيّة الرّثّة باختلاق المظاهرات النّاجحة، أو المخفقة بين مثالي الإسلام والحداثة، وستستمر مشاكل العرب نتيجة إخفاقهم في تحقيق الاندراج الفعّال في نظام العالم الحديث»، وليس واضحا هل هذا الاندراج كما يسمّيه يعني الاندماج في منظومة الحداثة الغربيّة، وليس مجرّد الإفادة منها ؟ ويرى في فقرة أخرى من نفس الدّراسة أنّ المسألة الكبرى والأساسيّة هي «السّيطرة العقليّة والعمليّة على آليات الحداثة»، كيف تتمّ هذه السّيطرة في مجتمع لم يعرف من الحداثة إلاّ وجهها الرثّ والمشوّه، ونحن نتّفق معه عندما يؤكّد أنّ الإسلام السياسي هو الابن الشّرعي للحداثة الرّثّة والمجهضة، وما أفرزته من مشاكل اقتصاديّة واجتماعيّة خانقة، وبخاصّة بالأحياء الشّعبيّة في كثير من المدن العربيّة الكبرى، فالعامل الاقتصادي الاجتماعي أساسي في تنامي الحركات الأصوليّة، ولكنّه ليس الوحيد، فهناك إستراتيجيّة استغلال الدّين للوصول إلى السّلطة، وهي استراتيجيّة متحالفة مع مصالح بعض القوى الدوليّة الكبرى.

صحيح أنّ حلّ أزمة الحداثة العربيّة لا يكمن في الهروب إلى الماضي، والانكفاء على التّراث، ولا في تلقين الأفكار والاديولوجيّات التّراثيّة والحداثيّة، إنّما يكمن في نظرنا في التّمسّك بقيم حداثة عصر الأنوار، وفي مقدّمتها قيّم الحرّيّة والمساواة، والعدالة الاجتماعيّة، وحقوق الإنسان، والدّيمقراطيّة، وهي القيّم التي تنكّرت لها الدّولة العربيّة

(26) راجع دواسة برهان غليون : نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر من نقد التّراث إلى نقد الحداثة، قضايا فكريّة، ن. م. ص 124.

المعاصرة، ولكن ما يعني الدّعوة إلى «إعادة اختراع الحداثة، حداثة الإنسان والحداثة المؤنسنة في مقابل الحداثة الأداتيّة التي سيطرت على المجتمعات الفقيرة» [27]، ومن أغرب عناصر مشروع برهان غليون لاختراع الحداثة تأسيسه على «المساهمة المشتركة لجميع النّاس في المشروع الكبير لإعادة اكتشاف الإنسان في ثقافتنا الدّينيّة والدّنيويّة»، فهل الإنسان لم يكتشف بعد في ثقافتنا الدّينيّة والدّنيويّة ؟ وما هي سمات هذه الثّقافة الدّينيّة والدّنيويّة، وما هي علاقتها بالحداثة، وهذه الفقرة تتناقض تماما مع الجملة التي ختم بها الدّراسة، والتّي تؤكّد أنّ إخفاق العرب يعود أوّلا وبالذّات إلى فشلهم «في تحقيق الاندراج الفعّال في نظام العالم الحديث»، فهذا العالم الحديث الذي يدعونا إلى الاندراج والاندماج فيه هو ثمرة الحداثة، وهي واحدة، وإذا كانت هنالك أبعاد جديدة للإنسان ينبغي أن تكتشف فلا بدّ أن يتمّ ذلك داخل فضاء ثقافة الحداثة باعتبارها ثقافة كونيّة، وليس في ثقافتنا الدّينيّة والدّنيويّة، ويذكّرنا هذا التّعبير بمقولة الشّيوخ القدامى : شؤون الدّين والدّنيا، ويقول في فقرة سابقة : «إنّ النّقد الجديد للتّراث يهدف إلى تفجير المنابع الرّوحيّة والإنسانيّة، وتحقيق أنسنة الدّينيّة، فليس المطلوب مصاهرة الحداثة الرّثّة والممسوخة المفهوم مع المثال الدّيني، أو الإسلامي، وبالتّالي مسخ هذا المثال على شاكلتها، ولكن تأسيس الإنسان في كليهما، والبناء عليه» [28]، فما علاقة تفجير المنابع الرّوحيّة، وأنسنة التّصوّرات الدّينيّة بالحداثة ؟ إنّ ينابيع الحداثة انفجرت من الأرض، وانكبّت على قضايا النّاس، وشؤون المجتمع، وتركت المنابع الرّوحيّة تشقّ طريقها في ملكوت السّماوات.

ونقف في قراءتنا لنصوص بعض المفكّرين العرب حول الحداثة والمشروع النّهضوي العربي على أسئلة جديدة مثل :

---

(27) ن. م. ، ص 133.

(28) ن. م. ، ص 132.

«هل مشوع الحداثة وفق النّموذج الأوروبّي الذي طالما راهن العرب على تحقيقه يحمل بذاته شروط تحقيق الحداثة المرجوّة، أم أنّ هناك نماذج أخرى لمشروع الحداثة يُمْكِن استنباطها بما يتلاءم مع الخصوصيّات التّاريخيّة والثّقافيّة للمجتمع العربي، وبما يتجاوز في الوقت نفسه مأزق النّموذج الحداثي على الصّعيد العالمي... ؟» [29]، وهكذا انتقلنا من نماذج حداثة مبتورة ومشوّهة إلى الأمل في استنباط حداثة متميّزة تتلاءم مع خصوصيّتنا التّاريخيّة والثّقافيّة من جهة، وقادرة بعصا سحريّة على تجاوز مأزق الحداثة العالميّة من جهة ثانيّة !

إنّ مثل هذه الدّعوة تلتقي في نهاية المطاف مع مقولة أسلمة الحداثة، وما أسرع ما يلتقي المجريان ليصبّا في نفس الغدير، ومن المفيد أن نذكّر في هذا الصّدد بأنّ الجيل الأوّل من المثقّفين العرب قد استمدّ، كما يعترف بذلك فارس أبي صعب في نفس الدّراسة، كلّ مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات الحداثة الأوروبيّة [30].

إنّ الحداثة الأوروبيّة قد تحوّلت مع مرور الزّمن إلى حداثة كونيّة، إلى مكسب بشري ثمين، وقد تنوّعت أنماطها في عالم الفعل، وأثراها التّطبيق هنا وهناك، ولكنّها تحافظ دائما على لبّها، وعلى قيمها الأساسيّة التي ألمعنا إليها بإيجاز، شأنها في ذلك شأن الدّيمقراطيّة، فقد تعدّدت صيغها التّطبيقيّة حسب معطيات مجتمعيّة موضوعيّة، فصيغتها التّطبيقيّة في المجتمع السّويدي تختلف دون ريب عن صيغتها في المجتمع السّوداني، ولكن إذا جرّدت من مبادئها فإنّها تصبح شكليّة ومشوّهة.

وإذا اتّفقنا على أنّ الحداثة أصبحت ظاهرة كونيّة «فلا داعي لإعادة انتاج كلّ المفاهيم الفكريّة، والمناخات الثّقافيّة التي أنتجتها مرحلة الحداثة الأوروبيّة»، كما تسائل عن ذلك صاحب لدّراسة، كما أنّه ليس من

---

(29) ن. م. ، ص 49.

(30) راجع دراسته : العرب وحتميّة الحداثة، م. م. ، ص 49 وما بعدها.

الضّروري أن يمرّ المجتمع العربي بالمراحل التّاريخيّة التي مرّ بها المجتمع الأوروبّي ليحقّق الحداثة، فالمجتمع الياباني لم يمرّ بنفس المراحل، وهو يعترف في فقرة أخرى «أنّ عمليّة التّحديث الأوروبيّة تبدو نظريّا مسألة مستحيلة، فما حصلت عليه البلدان الأوروبيّة لتحقيق تجاربها التّحديثيّة من إمكانات لم يعد ممكنا توفيره لبلدان أخرى» [31].

ومن أخطر الأفكار التي اعترضت سبيلنا أثناء قراءة النصّ قوله : إنّ العرب يواجهون مصير «لا حتميّة الحداثة»، وليس «حتميّة الحداثة»، ثمّ تسائل : لمذا لم يتحقّق حلم روّاد عصر النّهضة العربيّة في بناء الدّولة الديمقراطيّة الدّستوريّة الحديثة ؟ وقد أجاب أحد هؤلاء الروّاد قبل قرن ونصف على هذا السّؤال عندما أكّد على التّحديث السياسي قبل كلّ شيء، وإقامة مؤسّسات التّنظيمات على دعامتي العدل السّياسي والحرّيّة، كما ورد بوضوح في كتاب أقوم المسالك لخير الدّين، ولم تنجح مشروعات التّحديث في مصر أيّام محمّد علي، وعبد النّاصر، وكذلك في العراق لأنّها مشروعات حداثة رثّة ومشوّهة، شأنها في ذلك شأن مشروعات التّحديث في تجارب بلدان أوروبّا الشّرقيّة.

يتمثّل واجب النّخبة العربيّة اليوم في نقد خطاب هذه التجارب التّحديثيّة، وإماطة اللّثام عن مساوئها، فقد ولدت ومعها داؤها القاتل، والمسرحيّة مستمرّة، ولا بدّ أن يبدأ نقد الخطاب التّحديثي الرّسمي بنقد خطاب النّخبة نفسها، ونحن نعرف أنّ كثيرا من فئاتها قد أسهمت في ذلك الخطاب، ونظّرت له، وبرّرته. إنّ دعوة العرب إلى الإسهام في تأسيس ثقافة عالميّة، ومشروع حضاري عالمي دعوة جذّابة لكن بشرط أن يكون المشروع الجديد امتدادا للحداثة، وتطويرا لها، وتخليصا لها من السّلبيات التي ألحقتها بها الرّأسماليّة الإمبرياليّة بالأمس، وليس مشروعا حضاريا عالميّا «يتعدّى الحضارة العالميّة المأزومة المرتكزة

(31) ن. م. ، ص 53.

على نموذج الثّقافة الحداثيّة الرّأسماليّة»، كما ورد في خاتمة دراسة فارس أبي صعب.

المعركة الأولى والأساسيّة التي يجب أن يخوضها خطاب الحداثة العربي اليوم هي معركة الدّيمقراطيّة في الوطن العربي، إنّنا ندرك أنّها لا تمثّل حلاّ سحريّا، ولكن لا بديل عنها.

وأودّ في نهاية هذا البحث إبداء الملاحظات التّاليّة :

أوّلا - ينبغي أن لا ننسى أنّ سؤال الحداثة مقترن في تاريخ الفكر العربي الحديث بسؤال النّهضة، وقد هدفت إلى تغيير الأوضاع العربيّة من خلال اتّخاذ نموذج الحداثة الغربيّة نبراسا تهتدي به، وقد أدّى توفّر الشّروط الموضوعيّة سياسيّا واقتصاديّا اجتماعيّا إلى فشل المشروع النّهضوي كمشروع متكامل، ولكنّنا نرى أنّه نجح فكريّا وثقافيّا فقد ولدت في أحضانه في نهاية القرن الماضي، ومطلع القرن العشرين حركات التّحرّر الوطني العربيّة التي قادت معركة الاستقلال، وعلّقت الآمال على الدّولة الوطنيّة المستقلّة ليتحقّق المشروع، ولكنّه فشل مرّة ثانيّة، إذ تحوّلت إلى دولة قامعة وتابعة في جلّ الحالات، ولم تكن حديثة إلاّ في شكلها، أمّا اللّب فلم يمسّه التّحديث، ولا غرابة في ذلك فقد نخرها سوس القبيلة والطّائفة، أو سوس نظام الحزب الواحد الشّمولي، واجتمع السّوسان في نخر أسس الدّولة في حالات أخرى، ولكن لا بدّ من الاعتراف بما أنجزته الدّولة الوطنيّة أيّام المشروعات الكبرى من واحات تحديث منتشرة اليوم في كامل المنطقة العربيّة، وهي التي أطلقنا عليها اسم القاطرة السّاحبة في بطء قطار التقدّم العربي ليكون له مكان على هامش العولمة.

هناك - إذن - مشروعات تحديث جدّيّة أنجزتها الدّولة الوطنيّة خلال النّصف الثّاني من القرن المنصرم، ولكنّه تحديث مبتور، لأنّها تجاهلت الوجه الآخر للحداثة، وجه المؤسّسات القائمة على الحرّيّة، والعدل

السّياسي، كما ورد ذلك في كتاب أقوم المسالك الصّادر في طبعته الأولى سنة 1867.

ثانيا - يستغل اليوم أعداء الحداثة في الوطن العربي أمرين :

أ - فشل مشروعات التّحديث من محمّد علي إلى اليوم ليعلنوا أنّ غرس جذور الحداثة في التّربة العربيّة يوتوبيّا، وأضغاث أحلام يكذّبها الواقع العربي المعيش.

ب - ظهور خطاب ما بعد الحداثة في الغرب، قائلين : إذا كان أصحابها قد تراجعوا، وأصبحوا يشكّكون في أسسها، فكيف نتعلّق بها نحن معشر العرب ؟

وهؤلاء يقبلون بشغف على المنتوجات التّقنيّة للحداثة، ومظاهرها في الحياة اليوميّة، ولكنّهم يرفضون مكاسبها الفكريّة، وكذلك مكاسبها في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

إنّها إشكاليّة جديدة يواجهها خطاب الحداثة العربي، فهو مطالب في الوقت ذاته بنقد الخطاب الأصولي الرّافض للحداثة، ونقد خطاب ما بعد الحداثة الزّاعم أنّه الابن الشّرعي للحداثة.

إنّ تحقيق مشروع الحداثة في الأقطار العربيّة ليس يوتوبيّا، بل هو مشروع ممكن الإنجاز، إذا توفّرت له شروطه الموضوعيّة.

ثالثا - إنّ حركات التّجديد الدّيني قد أسهمت في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، وفي مطلع القرن العشرين في تقبّل الفئات الشّعبيّة كثيرا من مكاسب الحداثة، وساعدها الفكر الإسلامي التّحرّري على الاندماج في موجة التّحديث دون الشّعور بأنّها تنكّرت لتراثها وعقيدتها، وكان لاستنجاد هذا الفكر بالجوانب المضيئة في التّراث العربي الإسلامي أثر بيّن من جهة، كما كان لسجاله مع الفكر العربي اللّيبرالي شأن ذو بال من جهة أخرى.

إنّه من الضّروري الإفادة من هذا التّراث في مواجهة الرّدّة والرّداءة التي يعاني منها فكر الحداثة اليوم.

رابعا - لا مناص من التّفطّن إلى خطاب آخر لا يقلّ خطرا عن الرّدّة والانغلاق، ويتمثّل في خطاب الهويّة الضّيّقة، والخصوصيّة الثّقافيّة بمعناها الشّوفيني، فقد يتحوّل بسرعة إلى عائق أمام مشروع الحداثة، فالحداثة ليست إيديولوجيّة يريد فرضها علينا الغرب، بل هي محصلة ثمار حضارات بشريّة متعاقبة، وثقافة الحداثة لم تعد ثقافة غربيّة فحسب، بل أضحت جزءًا أساسيّا من بنية الثّقافة العربيّة الحديثة.

خامسا - مهما تغيّرت الظّروف، وتراكمت السّلبيّات فإنّ الحداثة تبقى حتميّة تاريخيّة، لا مناص للشّعوب العربيّة من خوض معركتها، ذلك أنّ تجاهل الحداثة، أو القناعة بمظاهر الحداثة الرّثّة يعني التّهميش، والعيش خارج التّاريخ.

إنّ مقولة الحتميّة التّاريخيّة لا تعني قبول الفكر الحداثي دون العودة بمفاهيمه إلى تربة المنشأ، وظروف النّشأة، ونقدها، كما تأسّست في عقر دارها، وكما حصلت محاولة غرسها في تربتنا.

سادسا - لا مفر من إعادة الاعتبار للفكر السّياسي النّقدي الحرّ لإثراء خطاب الحداثة في الوطن العربي ونقده، إذ معركة خطاب الحداثةليست معركة فكريّة ومعرفيّة فحسب، بل هي كذلك معركة سياسيّة.

يمثّل الإصلاح السّياسي الخطوة الأولى لكسب رهان الحداثة، وقد تفطّن إلى ذلك روّاد الحركات الإصلاحيّة في النّصف الثّاني من القرن التّاسع لمّا طالبوا بالحدّ من الحكم المطلق.

مكانة المعنى وصفاته في الحكاية المثليّة

فرج بن رمضان

هذه المقالة محاولة تتراوح بين التّنظير والتّطبيق من جهة وبين التّأليف والتّحليل من جهة أخرى. وهي صادرة، في مختلف محطّاتها عن مساءلة الحكاية المثليّة من ثلاثة مداخل : المصطلح، ومن الطّبيعي أن يكون أوّل المداخل، المعنى وتجلّياته في بعض مستويات الشّكل وفيه تفاصيل تبيّنها العناوين الفرعيّة، وأخيرا مقروئيّة الحكاية المثليّة من وجهة نظر حديثة. أمّا النّصوص التي أشتغل عليها فهي، بحسب الأهميّة : كليلة ودمنة، فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظّرفاء، والأسد والغوّاص [1].

---

(1) قد لا يحتاج كليلة ودمنة لابن المقفّع (ت. 142 هـ) إلى تعريف خاص في هذا المقام واكتفي بالإشارة إلى أنه معتمد في هذه المقالة بوصفه النّص التّأسيسي للحكاية المثليّة في الأدب العربي وإن يكن في الأصل مترجما. طبعاته اكثر من أن تحصى واحيل منها هنا على طبعة دار الكتب العلميّة بيروت ط 1989/1 ضمن "آثار ابن المقفّع". أمّا فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظّرفاء لأحمد بن محمّد بن عربشاه (ت. 854 هـ) فهو على عكس ذلك تماما احوج ما يكون إلى التّعريف يخرجه من دائرة النّسيان، والدّرس الموسّع المعمّق يقدّره حق قدره في ذاته ويضعه في مكانته المناسبة في التّراث السّردي، وهو ما اعتزم التّوقّر عليه في مبحث خاص، وهو كتاب ضخم يقع في اكثر من 500 صفحة طبع في الموصل في دير الآباء الدّومنكيين سنة 1869 وهو "آخر كتاب في هذا الجنس الأدبي في اللّغة العربيّة قبل العصر الحديث" (محمّد غنيمي هلال : الأدب المقارن. دار نهضة مصر. 1977. ص 184) وأمّا "الأسد والغوّاص" فمجهول المؤلّف ويذهب محققه الدّكتور رضوان السيّد، بناء على قرائن عديدة في النّصّ واجتهاده الخاص في قراءته، إلى انّه ألّف "في اواخر القرن الخامس الهجري تقريبا" (ص 9 من المقدّمة) وهو كتاب متوسّط الحجم يقع في حوالي 170 صفحة تضمّ مقدّمة قصيرة وتسعة عشر بابا. نشر في طبعة اولى، وحيدة على حد علمي إلى الآن، "باعتناء رضوان السيّد" المذكور. دار الطّليعة ببيروت. ايلول (سبتمبر) 1978. وتأثّر كلّ "من فاكهة الخلفاء" و"الأسد والغوّاص" بكليلة ودمنة أمر ثابت لا يحتاج إلى دليل وإنّما إلى دراسة خاصّة، وسأشير على امتداد هذه المقالة إلى ما يهمّنا منه بحسب السياق.

في المصطلح والمنهج :

يبدو مصطلح الحكاية المثليّة الذي أخذ ينتشر لدى المهتمّين بميدان القصص العربي القديم، أو الأمثولة لدى بعض منهم [2]، أداة إجرائيّة مهمّة جديرة من أوّل وهلة، في تقديري، بأن تساهم في الحدّ من الالتباس الذي يحفّ بكلمة المثل واستعمالاتها في اللّغة العربيّة. نعم، قد لا تبدو الحاجة إلى هذا المصطلح أكيدة بما أنّ ابن المقفّع مؤسّس هذا الجنس

---

(2) منذ بضع سنوات أخذ مصطلح "الحكاية المثليّة" يتداول في أوساط التّعليم الثّانوي والجامعي بتونس كتسمية اجناسيّة لقصص ابن المقفّع في كليلة ودمنة تحديدًا (انظر مثلا كتاب النّصوص الأدبيّة لتلاميذ السنة الثانية من التّعليم الثّانوي، وهو من وضع الجامعيين بالأساس) ويبدو أنّه استخدم ترجمة لـ Le récit exemlaire الذي استعملته سوزان سليمان في مقالة قيّمة لها في مجلّة Poétique N° 10 فإن ثبت هذا، فلا مناص من لفت الانتباه إلى أنّ مصطلح سوزان ليس بديلا عن la fable الذي جرت عادة الدّارسين على ترجمتها بخرافة أو حكاية على لسان الحيوان (محمّد غنيمي هلال الأدب المقارن. دار العودة بيروت. د. ت. ص 169 وما بعدها) أو حكاية خرافيّة (عبد العزيز شبيل في ترجمته للمؤلّف الجماعي : نظريّة الأجناس الأدبيّة. كتاب النّادي الأدبي الثّقافي بجدّة 99 ط 4/1 نوفمبر 1994 ص 242. وتجدر الإشارة إلى أنّ عبد العزيز شبيل من الجامعيين المشاركين في وضع الكتاب المدرسي المذكور أعلاه) أو غير ذلك من المصطلحات لتسميّة المتن القصصي في كليلة ودمنة "الذي أدخل نوعا جديدا على الأدب العربي لم يكن لهذا الأدب عهد به إذ ذاك" (موسى سليمان. الأدب القصصي عند العرب. دار الكتاب اللّبناني بيروت ط 1969/4 ص 28) وإنّما العلاقة بينهما علاقة فرع بأصل أو خاص بعام فـ le récit exempaire عند سوزان جنس سردي تمثيلي تندرج فيه أجناس فرعيّة ثلاثة هي : la parabole, la fable et le roman à thèse والتّسميّة المتداولة في تونس هي إذن من قبيل تسمية الجزء باسم الكلّ وهو صنيع يحتاج بلا شك إلى إعادة نظر ومزيد تثبّت. ولئن اصطنعت مصطلح الحكاية المثليّة في هذه المقالة فعلى سبيل الإجراء العملي في طلب التّجانس الاصطلاحي أساسا وإن كنت أعمد أحيانا إلى مزيد التّخصيص وخاصّة في المقامات التي استعمل فيها عبارة النصّ المثلي وهو جماع اشتغال الوظائف الأساسيّة الثلاث : التّقرير، التّمثيل، التّأويل كما يأتي بيانه فالحكاية المثليّة عندي في هذه الحالة تسمّى تخصيصا الكلام المحقّق لوظيفة التّثيل اي المساحة السّرديّة القصصيّة الخالصة من النصّ. أمّا جابر عصفور فيستعمل عبارة "التّمثيل الرّمزي للقصّ ومعادلها "في المولد من كلام عصرنا" كما يقول هو الأمثولة ويقصد بها كلّ الأجناس القصصيّة القائمة على ثنائيّة المعنى الظّاهر/المعنى الباطن "على نحو ما نجد في كليلة ودمنة والف ليلة وليلة ورسالة الحيوان والإنسان ورسالة الطّير وقصّة الغربة الغربيّة وحي بن يقظان وغيرها" (من مقالته : بلاغة المقموعين. مجلّة ألف ع 12 / 1992 ص 35 / 36).

السّردي [3] في الأدب العربي قد استعمل عبارة المثل والأمثال للدّلالة في وضوح تامّ على ما تضمّنه كتاب كليلة ودمنة من قصص [4]، غير أنّه من المعلوم أنّ المدلول الاصطلاحي لعبارة المثل لا ينحصر في نطاق السّرد، بل المثل في معناه الأكثر تداولا وانتشارا في المعاجم وكتب الأمثال المختصّة، ولدى غير واحد من الدّارسين [5] قلّما يحيل على المدلول السردي القصصي [6] وإنّما هو، أي المثل، القول الموجز البليغ

---

(3) استعمل مصطلح الجنس في هذه المقالة استعمالا اجرائيّا ايضا اعني بغض النّظر عن فرق ما بينه وبين النّوع والنّمط وغير ذلك ممّا يدخل في إشكاليّة المصطلح وشبكة التّجنيس أو التّصنيف الأجناسي.

(4) على أنّ عبارة المثل عند ابن المقفّع نفسه ليست على ما قد يظنّ من بداهة فهي مثلا تطلق دون تمييز على حكاية واحدة مفردة (مثل تاجر الجوهر والأجير) كما تطلق على حكايات مركّبة بدرجات متفاوتة بحسب كيفيّة اشتغال آليّة التّضمين، وإذا خرجنا من كليلة ودمنة إلى الأسد والغوّاص ثمّ إلى فاكهة الخلفاء فإنّ الرّصد الشّامل تقريبا يمكن من الوقوف على الملاحظات الثلاث التالية :
أ. المثل هو المصطلح الأكثر اطّراد في الأثرين بلا شك.
ب. تزاحمه في الاستعمال الاصطلاحي كلمات أخرى أبرزها في الأسد والغوّاص : خبر (ص 85 و134 مثلا) وحديث (ص : 98، 134، 139، 175) وفي الفاكهة : حكاية (ص : 76، 155، 210، 248) وتمثيل (ص : 81، 93، 254) ومثال (ص : 47، 148، 161، 273، 293، 304، 414) وسيرة (ص : 432) وخبر أيضا (ص : 81، 93، 254).
ت. تحلّ محلّ المصطلح في كثير من الحالات كلمات أخرى عاريّة من أيّ مدلول اصطلاحي كما يبدو وخاصّة في الفاكهة : كلام (ص : 103) بيان (ص : 208) نظير (ص : 29، 38)، مقول (ص : 144) تنظير (ص : 269/252) تنبيه (ص : 320) لطيفة (ص : 405). أمّا في الأسد والغوّاص فالظاهرة أقلّ تواترا وتكاد تقتصر على كلمة واحدة هي : الأمر (ص: 158، 162، 163، 165، 190). ولئن كان هذا التّنوّع في التّسميّة، اصطلاحيّا ولغويّا، راجعا في الفاكهة خاصّة إلى إكراهات السّجع فإنّه في الحقيقة دليل على ظاهرة أخرى أعم : تداخل المصطلحات القصصيّة في الأدب العربي القديم وعدم تبلور مقوّمات الأجناس التي تحيل عليها والفروق المحدّدة للعلاقات بينها، وكلّ هذا بدوره دليل، في مستوى آخر من النّظر، على ظاهرة أخرى أعم وأهم : هامشيّة القصص في الأدب العربي القديم، وهي من المعطيات المركزيّة في التّفكير في هذه المقالة كما يأتي بيانه لاحقا.

(5) انظر مثلا مقالة : مثل في دائرة المعارف الإسلاميّة. النّسخة الفرنسيّة. الطّبعة الجديدة. بقلم J. Knapper.

(6) من المعاجم التي أشارت إلى المعنى القصصي للمثل، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي إذ قال : "ولكون المثل ممّا فيه من غرابة استعير لفظه للحال او الصّفة أو القصّة إذا كان فيها شأن عجيب ونوع غرابة، كقوله تعالى : مثلهم كمثل الذي استوقد نارا، أي حالهم العجيب الشّأن. وكقوله : وله المثل الأعلى أي الصّفة العجيبة، وكقوله : مثل الجنّة التي وعد المتّقون اي في ما قصصنا عليكم من العجائب قصّة الجنّة العجيبة" وقارن مع ما جاء في لسان العرب بصدد كلام القرآن هذا عن الجنّة ضمن مادّة مثل.

السّائر [7] الذي استمدّ من سياق مرجعي معيّن، أي من واقعة أو حادثة معيّنة (دونما اعتبار لمدى حظّها من الواقعيّة) هي مورد المثل أو أصله ثمّ استقرّت صيغته وتجمّدت حتّى استقلّ المثل عن سياق نشأته أي عن أصله فصار بمجمل نصّه "كالرّمز والإشارة" كما يقول ابن الأثير وصار بالتّالي صالحا للتعبير عن سياق آخر (مضرب المثل) هو غير السياق المرجعي لا محالة ولكنّه يشبهه بعض شبه. قال الميداني في مقدّمة مجمعه : "قال المبرد : المثل مأخوذ من المثال وهو قول سائر يشبّه به حال الثّاني بالأوّل والأصل فيه التّشبيه" [8].

وإلى ذلك تستعمل كلمة المثل في ميدان البلاغة وترد مرادفة للتّمثيل والمماثلة. تقول إلفت كمال الرّوبي : "استخدم مصطلح المثل في الكتابات البلاغيّة القديمة بمعنى التّمثيل وكان استعمال مصطلح المثل هو الأسبق ذلك أنّه كان من أوّل المصطلحات التي بدأت تظهر في الدّراسات القرآنيّة المبكّرة للدّلالة على المجاز أو الصوّر البيانيّة، كما استعمل مصطلح المماثلة أيضا بمعنى التّمثيل إلاّ أنّ استعمال المثل أكثر تردّدا في الكتابات البلاغيّة التي كثيرا ما جمعت بين استعمال المثل أو ضرب المثل والتّمثيل" [9] أمّا الصّورة البيانيّة التي تطلق عليها كلمات المثل أو التّمثيل أو المماثلة فهي

---

(7) تساق في تعريف المثل في هذا المعنى صيغ عديدة تختلف باختلاف المقياس المعتمد في التّعريف : الشّكل، المضمون، الوظيفة. انظر تعريف النّظام وابن السكيت مثلا في مقدّمة مجمع الميداني وتعريف ابن الأثير في المثل السّائر. ص 55 تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة. ط. دار نهضة مصر. د. ت.

(8) الميداني : مجمع الأمثال. دار مكتبة الحياة. بيروت. د. ت. ص : 13. ويجعل ابن السكيت الاختلاف بين مورد المثل ومضربه في اللّفظ أمّا الاتّفاق ففي المعنى. يقول : "المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه". ذكره النّويري في نهاية الأرب. القسم الثّاني من الفن الثّاني : في الأمثال المشهورة. المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والتّرجمة والطّباعة والنّشر. د. ت.

(9) إلفت كمال الروبي : المثل والتّمثيل في التّراث النّقدي والبلاغي حتّى نهاية القرن الخامس الهجري. مجلّة الف (مصرية تصدر عن الجامعة الأمريكيّة بالقاهرة) العدد 12. 1992. ص : 79.

التّشبيه والاستعارة إذا كانا مركّبين [10] أو كانا ناشئين عن قياس صورة مجرّدة على صورة محسوسة ويسمّيان عندئذ تشبيها تمثيليّا واستعارة تمثيليّة. وهكذا نرى مدى اتّساع مدلول مصطلح المثل فهو يحيل على أكثر من مجال ويدلّ على أشكال خطابيّة متباينة فهو في المجال الأدبي العام قول موجز بليغ سائر، وفي مجال السّرد تحديدا جنس قصصي مخصوص وفي المجال البلاغي الخالص أسلوب من أساليب التّصوير، وكلّ هذا ممّا يؤكّد الحاجة إلى التّفريق بين المصطلحات وتخصيص كلّ منها لمجال دون آخر. ثمّ إذا نحن ذكّرنا بأنّ مصطلح المثل في بعض هذه المجالات على حدة (المجال الأدبي العام خاصّة) لا يخلو بدوره من الالتباس ممّا يجعله مختلطا في الغالب بالحكمة والأقوال شبه المثليّة والعبارات الجاهزة وما جرى مجراها [11]، باتت الحاجة أوكد فأوكد، في تقديري، إلى التّفريق المذكور. فعلى هذا الأساس يبدو لنا من الصّالح اختصاص المثل في مجال السّرد بمصطلح الحكاية المثليّة أو الأمثولة لتبقى كلمة المثل للمعنى الأوّل أي الاستعمال المأثور في مجامع الأمثال وفي كتب الأدب من قبيل العقد الفريد أو نهاية الأرب، أمّا في البلاغة فإنّ وجود التّمثيل والمماثلة يغني عن استعمال كلمة المثل ويخفّف بالتّالي من دواعي الغموض والخلط.

والحقيقة أنّ الغموض الذي يكتنف مصطلح المثل بسبب تباين مجالات الاستعمال ليس بالأمر الغريب ولا هو، من ثمّ، من الاعتباط في شيء وإنّما هو يعود إلى أسباب قابلة للإدراك والتّوضيح وكلّها راجع بطريقة أو بأخرى إلى وجود أوجه شبه ونقط تقاطع بين المجالات الثلاثة التي تستعمل فيها كلمة المثل ممّا يمكن إجماله وبلورته على النّحو التّالي :

---

(10) المقصود بالتّركيب أن يقوم التّشبيه أو الاستعارة على قياس صورة على صورة أخرى أي أن يتوفّر في الطّرفين أكثر من عنصر وأن تقوم العلاقة بينهما على أكثر من وجه شبه واحد.

(11) مادّة مثل في دائرة المعارف الإسلاميّة. مرجع مذكور سابقا. وانظر أيضا : محمّد توفيق أبو علي : الأمثال العربيّة والعصر الجاهلي. دار النّفائس بيروت ط. 1988/1 وأحمد الحذيري : التّمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب ضمن حوليات الجامعة التونسيّة عدد 1990/31.

1. إنّ المثل في المعنى البلاغي، أي التّشبيه التّمثيلي والاستعارة التّمثيليّة، إذا شاع استعماله وسار سير الأمثال دخل، بمقتضى التّعريف، مجال المثل في المعنى الأدبي العام إذ يستكمل عندئذ مقوّماته الأساسيّة الثّلاثة : الإيجاز والبلاغة والسيرورة. وهذا مثلا شأن كثير من الأمثال المنحدرة من أصول شعريّة أي التي يقول رواة الأمثال انّها وردت أوّل مرّة على لسان الشّعراء.

2. أنّ بين المثل في المعنى البلاغي والمثل في المعنى القصصي شبها من حيث طريقة توليد المعنى في الحالتين إذ يقوم الكلام هنا وهناك على المجاز في المعنى العام للعبارة أعني المجاز بما هو خلاف الحقيقة والذي يشمل "كلّ استعمال للّفظ في غير ما وضع له في أصل اللّغة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي" [12] وهو ما عبّر عنه ابن الرّشيق في وضوح حين قال : "وما عدى الحقائق من جميع الألفاظ ثمّ لم يكن محالا محضا فهو مجاز لاحتماله وجوه التّأويل فصار التّشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز" [13]، فلا فرق من هذه الجهة بين قولك مثلا : اعتلى العرشَ أسد وقول ابن المقفّع ؛ قال الأسد أو قال ابن آوى، فالحيوان في الحالتين دليل على الإنسان بناء على وجود قوينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي للفظ الأسد وهو الحيوانيّة، وإذا كانت

(12) عبد العزيز عتيق : علم البيان. دار النّهضة العربيّة بيروت 1985 ص 136. والأزهر الزناد : دروس فس البلاغة العربيّة. المركز الثّقافي العربي ودار محمّد علي الحامّي. صفاقس 1992 ص 40.

(13) العمدة ج 1 ص 266. دار الجيل بيروت ط 1972/4 تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد. وتطبيق هذا التصوّر على الحكاية المثليّة يحتّم طرح السّوال التّالي : هل الحكاية بلسان الحيوان من غير المجال المحض وهي إذن من المجاز، وهو رأي جلّ الدّارسين قدامى ومحدثين (انظر : جابر عصفور. مرجع مذكور ص : 39/38) إذ هي من باب "وضع الممتنع وضع الممكن" بعبارة حازم القرطاجني (منهاج البلغاء. ص 145. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1981) أم هي خارجة عن الممكن والمحتمل وعليهما مدار المحاكاة الشّعريّة وهي إذن من الخرافة بالمعنى المأثور في المثل المشهور "حديث خرافة" أي الحديث المستملح الكاذب بلا شك على ما يذهب إلى ذلك ابن سينا وابن رشد (عصفور. المرجع نفسه).

كلمة العرش تمثّل قرينة لفظيّة صريحة فإنّ مجرّد إسناد فعل القول إلى الأسد في المثال الثّاني يعدّ قرينة تدخل الحكاية المثليّة في دائرة المجاز إذ الكلام من اختصاص الإنسان لا محالة [14] وعلى هذا الإساس يمكن القول في شبه اطمئنان انّ الحكاية المثليّة ليست في الحقيقة سوى استعارة تمثيليّة مركّبة على عدد متفاوت من الدّرجات وفي قالب سردي بالطّبع. لذلك يقول توفيق بكّار مستعملا مصطلح ابن المقفّع : "فالمثل في جوهره صورة بلاغيّة لا تنطق بمعنى إلاّ أوحت بآخر هو معنى المعنى على حدّ تعبير الجرجاني" [15] ويقول جابر عصفور مستعملا مصطلحه المذكور سابقا : "إنّ التّمثيل الرّمزي [للقص] في كل الأحوال لا يفارق المجاز فمعناه قائم على الانتقال من الملزوم إلى اللاّزم والتّأويل عمليّة مرادفة لهذا الانتقال الذي يغدو استدلالا بالمثل على الممثول" [16]. وإذا كان المثل البلاغي والمثل القصصي داخلين من هذه الجهة أو تلك في دائرة المجاز فالمثل بما هو قول بليغ موجز سائر غير بعيد عنها أيضا من عدّة وجوه أهمّها عمليّة تضمين الأمثال في مناسبات القول المختلفة والتي لا تعدو أن تكون في الحقيقة تحويلا مجازيّا لنصّ المثل من الدّلالة على معنى أصلي مباشر هو مورد المثل كما تخبرنا به قصص أصول الأمثال إلى الدّلالة على معنى آخر مرتبط بالسّياق الذي اقتضى ضرب المثل، وتحويل الكلام عن مواضعه أو أوضاعه الأصليّة (من المورد إلى المضرب في هذه الحالة) هو أساس المجاز في المعنى العام للعبارة كما تقدّم. يقول عبد القاهر الجرجاني: "وأمّا المجاز فقد عوّل النّاس في حدّه على حديث النّقل وأنّ كلّ لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز" [17].

(14) جابر عصفور. المرجع نفسه ص 39.

(15) من تحليله لمثل الأرنب والأسد. ضمن أعمال ندوة القراءة والكتابة. منشورات جامعة تونس الأولى 1988 ص : 68،

(16) المرجع نفسه ص 39. وما بين المعقفين من وضعي يقتضيه اقتطاع الشّاهد.

(17) دلائل الإعجاز ص 53. دار المعرفة. بيروت 1982.

3. بين المثل في المعنى المتداول : قول موجز بليغ سائر، والمثل القصصي شبه لا يخفى من حيث طبيعة المضمون التي لا تلبث أن تسفر لدى أبسط تحليل عن تشابه مماثل على أكثر من صعيد ممّا لا يعلنه نصّ القول صراحة. فمن المعلوم، في مستوى المضمون، أنّ هذين الجنسين من الخطاب لا يخلوان في جميع الحالات من التّعبير عن فكرة متعدّدة الأبعاد فهي معرفيّة، خلقيّة، عمليّة، يراد تعليمها وتعميمها لتستقيم الحياة ويصلح ما بها من ضروب الخلل بناء على المبدأ السّلوكي الحيوي : "تحصين النّفس من نوازل المكروه ولواحق المحذور، ودفع المخوف لاستجلاب المحبوب" بعبارة ابن المقفّع [18] وهو غير خاص بالفيلسوف كما قد يوحي سياق قول ابن المقفّع في المقدّمة، "فاجترار المنافع ودفع المضارّ وبغض ما كان بخلاف ذلك طبع مركّب وجبلة مفطورة، لا خلاف في الخلق فيه، موجود في الإنس والحيوان، لم يدّع غيره مدّع من الأوّلين والآخرين" على حدّ قول الجاحظ [19]. ثمّ تترتّب على هذا المبدا، ومن جهة العلاقة مع الآخرين، القاعدة الوعظيّة المأثورة : الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. وهل قصّة بيدباء مع دبلشيم، وهي مدار الحكاية الإطارية في كليلة ودمنة، إلاّ عمل بهذه القاعدة ؟ [20] لذلك لا غرابة في أن نجد الأمثال والحكايات المثلية قابلة بكلّ سهولة في الغالب للتّصنيف بحسب هذه القاعدة فهي إمّا أن تعرض أحوالا ممّا ينبغي الاقتداء به والسّير على منواله وإمّا أن تعرض بالعكس لما ينبغي اجتنابه وطرده. وعلى هذا النّحو تسفر وحدة المضمون عن وحدة المقصد أو الاستراتيجيا الخطابيّة في الحالتين وهي استراتيجيا نفعيّة عمليّة، وفي هذه الفكرة فائدة كبرى وعليها معتمد في مواطن لاحقة من هذه المقالة. وإلى ذلك تنطوي

(18) من مقدّمة كليلة ودمنة.المصدر نفسه ص : 8.

(19) من رسالة المعاش والمعاد. ضمن رسائل الجاحظ. المجلّد الأوّل ص 102. تحقيق عبد السّلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. د. ت.

(20) انظر : "مقامات الزهّاد عند الخلفاء والملوك" ضمن كتاب الزّهد من عيون الأخبار لابن قتيبة. المجلّد الأوّل ص : 359. ط. دار الكتب العلميّة. بيروت. 1986.

وحدة المضمون ووحدة الاستراتيجيا الخطابيّة بين هذين الجنسين، في تقديري، على وحدة أعمق تكمن في مستوى البنية الذّهنيّة المنتجة لهما والمؤسّسة لجماليتهما : إنّها باختصار جماليّة المماثلة والتّكرار، فما اللاّحق في جوهره إلاّ إعادة انتاج للسّابق والحياة إنّما تخضع في سيرورتها لمبدا العود الدّائم على البدء والنّسق المؤسّس لنظام الكون والزّمن والفكر خاصّة هو نسق دائري مغلق بالأساس، ومن هاهنا بالذّات تطرح مسألة المعنى في الحكاية المثليّة في أبرز جوانبها ومضاعفاتها كما سنرى لاحقا.

ولكنّنا بالرّغم عمّا أجملنا القول فيه من وجوه شبه وتداخل بين استعمال كلمة المثل في مجالاتها المختلفة فإنّنا لا نرى في ذلك مسوغا علميّا كافيا لاصطناع مصطلح واحد مشترك بينها. إنّ الحرص على الوضوح وطلب الدقّة في استعمال المصطلح وما يترتّب على ذلك من فوائد متنوّعة، كلّ ذلك يدفعنا إلى أن نركّز أكثر على وجوه الاختلاف فنجلوها ونبلورها أوّل ما تتبلور في المصطلح نفسه، فعلى هذا الأساس ذهبنا إلى ما تقدّم ذكره من اختصاص كلّ مجال من مجالات استعمال كلمة المثل في القديم بمصطلح متميّز، منها تحديدا ما يعنينا هنا أكثر من سواه وهو الحكاية المثليّة أي المثل في المعنى القصصي. فما هي الحكاية المثليّة ؟

يطرح تعريف الحكاية المثليّة من الوهلة الأولى جملة من الصّعوبات التي قد لا تختلف عمّا يطرحه تعريف غيرها من أجناس أدبيّة، وخاصّة الأجناس السّرديّة القصصيّة في الأدب العربي القديم، ممّا يرجع بالتّالي إلى أحد سببين : عامّ ويتمثّل في إشكاليّة مفهوم الجنس في نظريّة الأجناس الأدبيّة ومنه التّساؤل عمّا إذا كانت الحكاية المثليّة جنسا بسيطا أم مركّبا [21] وعن أيّ المقوّمات فيها أساسي وأيّها

(21) Pierre Brunel : La fable est-elle une forme simple. in : Revue de littérature comparée. Numéro spécial : la Fontaine et la fable 1996. P : 6/19.

ثانوي [22] وأمّا السّبب الخاص فيتمثّل تحديدا في "مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم" [23]. وكأنّ في مقدّمة تلك الصّعوبات اختلاف التّعريفات بحسب اختلاف المداخل وارتباطه بلا شك باختلاف وجهات النّظر ومدارات الاهتمام لدى هذا الدّارس أو ذاك، وإن كان هذا الاختلاف طبيعيّا في الحقيقة لأنّ الحكاية المثليّة، شأنها شأن أيّ جنس أدبي آخر، بنية لغويّة مركّبة متعدّدة المستويات وهي بالتّالي قابلة للتّعريف انطلاقا من الشّكل أو من بعض خصائصه تحديدا كما جاء في ما تقدّم من تعريف بكّار أو عصفور أو غيرهما ممّن ركّز على الصّبغة الرّمزيّة في الشّكل المثلي، وهذه خصيصة مميّزة فعلا ولكن هل تكفي للتّعريف ؟ وهل تميّز الحكاية المثليّة دون سواها حقّا تمييزا مطلقا ؟ كما يمكن أن تعرف الحكاية المثليّة انطلاقا من مقصديّة السّرد أو استراتيجيّة الخطاب فيها، كما قد تعرف بناء على الأسس المعرفيّة والفكريّة التي تنهض عليها ومنها خاصّة عندنا مفهوم المعنى وما يقترن به أو يترتّب عليه من صفات أساسيّة، وما بين هذه وتلك من علاقات، ممّا يشكّل في مجمله ما يمكن تسميته "بنظريّة المعنى" في الحكاية المثليّة دون اعتبار ما إذا كان الكاتب يقصد إلى التّنظير فعلا، وإن كان وجود المقدّمات والتّقديمات، ثابتا بنيويّا في صدر الكتاب، لا يخلو في حدّ ذاته من دلالة على طغيان هاجس التّنظير في مشروع الكتابة، ناهيك عن الكلام الصّريح المباشر في المعنى ومتعلّقاته [24].

---

(22) T. Todorov : Poïétique et poétique selon Lessing. in : Les genres du discours.

(23) عنوان الكتاب المتضمّن لأعمال النّدوة التي نظّمها قسم العربيّة بكلّيّة الآداب بمنّوبة من 22 إلى 24 أفريل 1993 منشورات الكلّيّة نفسها 1994 راجع مثلا التّقديم وكلمة لجنة التّنظيم.

(24) المقدّمة مكوّن ثابت في نظام التّأليف في الكتب الثّلاثة التي نشتغل عليها ويتجلّى هذا المكوّن على المستويين الكلّ : عموم الكتاب، والجزء : الباب، وحتّى على مستوى أدنى أحيانا : الحكاية المفردة. والمهمّ أنّ مسألة المعنى وكيفيّة اقتناصه والتّعامل معه هي من جهتها من العناصر الثّابتة في المقدّمة العامّة خاصّة.

على أنّ التّعريفات مهما اختلفت بحكم اختلاف المداخل فلا مناص من أن تلتقي وتنسجم في نهاية المطاف بمقتضى أنّ الموضوع الذي يراد تعريفه ومعرفته واحد وهو الحكاية المثليّة وأنّ تلك المداخل مهما تباينت فإنّما تشير إلى مكوّنات متكاملة في نظام واحد وهو المشروع السّردي المثلي بدءا بأسسه المعرفيّة فتجلّياته النّصيّة فمقاصده النّفعيّة العمليّة. ومع ذلك فلا أقصد من الكلام على اختلاف التّعريفات إلى الظّفر بتعريف جامع للحكاية المثليّة بقدر ما أقصد إلى التّمهيد إجرائيّا لإبراز مراكز الاهتمام ومدارات الاشتغال في هذه المقالة. إنّ مثل هذا التّعريف، على افتراض إمكانيّة دركه حقّا، يحتاج إلى مبحث أجناسي تضيق عنه حدود هذا العمل، فضلا عن أنّ المدخل الذي نصطنع في محاولة تعريف الحكاية المثليّة ومن ثمّ الاشتغال عليها وهو المعنى، ليس من خصوصيّات الحكاية المثليّة بإطلاق فليس يمتنع أن يتحقّق على نفس الهيئة في أجناس قصصيّة أخرى في الأدب العربي أو غيره، كالقصص الدّيني قديما والقصص التّعليمي قديمه وحديثه أيضا، وبصفة عامّة يمكن أن يدرج في هذه الخانة كلّ القصص الذي تواضع النّقاد العرب المعاصرون على إنكار صفة الفنيّة عليه وذلك تحديدا بسبب المكانة المركزيّة الفائقة التي يتبوؤها المعنى فيه : المعنى معطى أوّلي جاهز مسبقا ومتحكّم في تقرير خصائص الشّكل كلّيا وجزئيّا، هذا هو القاسم المشترك بين الحكاية المثليّة وسائر الأجناس المذكورة. لكن المعنى في الحكاية المثليّة يختصّ بصفة أخرى : فبقدر ما هو محدّد للشّكل فإنّه من جهة أخرى محدّد بدوره بمقصديّة السّرد، لذلك يجري على الحكاية المثليّة، عند سوزان سليمان، ما يجري على الرواية ذات الأطروحة le roman à thèse : انّها جنس غرضي [25] un genre téléologique وذلك بمقتضى أنّ الأبعد فالأبعد فيها هو المتحكّم في تحديد الأقرب فالأقرب : إنّ الاستراتيجيا النّفعيّة العمليّة هي التي تملي الصّبغة التّعليميّة للحكاية المثليّة وهذه الصّبغة هي التي

---

(25) مرجع مذكور سابقا، ص 486.

تستدعي المعنى المناسب الذي يملي بدوره الشّكل بمختلف مقوّماته، هذا أهمّ ما يجدر الاحتفاظ به في هذا الحدّ ويمكن البناء عليه في متابعة البحث. وهكذا نرى أنّ اتّخاذ المعني مدخلا لتعريف الحكاية المثليّة ودراستها لا يعني أنّ البحث في هذه المقالة بحث مضموني، فليست المعاني المفردة للحكايات هي التي تعنينا في حدّ ذاتها ولا الرّؤية الفكريّة أو السياسيّة أو الأخلاقيّة النّاشئة عن تكامل تلك المعاني هي موضوع البحث في المقام الأوّل وإنّما مدار الاهتمام على مكانة المعنى أو وضعه الاعتباري son statut في الحكاية المثليّة، فهاهنا صميم المبحث وإن كان لا يدرك إلاّ عبر وسائط كثيرة منها ما ذكرت توّا ومنها أيضا ما يتضمّنه ضرورة الجواب عن أبسط سؤال وأجدره بالطّرح في هذا المقام وهو السّؤال عن ماهيّة المعنى ؟ ما المقصود بالمعنى في الحكاية المثليّة ؟ أهو الفكرة ؟ أم هو العبرة المستمدّة من الحكاية ؟ أم هو الغرض ؟ ماذا يمثّل المعنى بالنّسبة إلى طائفة من المفاهيم الأساسيّة في الأدب المثلي كالأدب والحكمة والعقل والعلم ؟

الواقع أنّ الكتب التي نعتمد عليها لا تقدّم لنا جوابا واضحا شافيا عن ماهيّة المعنى، لا لأنّها تسكت عن هذا الجواب وإنّما بالعكس لأنّها تكثر من الكلام نسبيّا عن المعنى والمعاني "وأسرار المعاني" و"جواهر المعاني" وهذا أوضح ما يكون عند ابن المقفّع ولكن ماهيّة المعنى تبقى مع ذلك محفوفة بقدر غير يسير من الالتباس، وهذا راجع في تقديري إلى سببين أساسيين : الأوّل عدم التّمييز الدّقيق بين المعنى وغيره من المفاهيم التي تضمّنتها التّساؤلات السّابقة من جهة، والثّاني، وكأنّه بدوره علّة للسّابق، هو أنّ الكلام عن المعنى في هذه الكتب، لا يبدو صادرا عن سؤال معرفي عن ماهيّة المعنى وإنّما يبدو صادرا عن بديهيّات أو عن ضرب من التّسليم بأنّ ماهيّة المعنى معروفة ولا حاجة إلى حدّها ولا إلى تمييزها عمّا قد يلتبس بها وخاصّة العبرة، الغرض، الفائدة، النّتيجة، وكلّها متداول قليلا أو كثيرا في مقدّمات

الكتب [26] ولئن التمسنا للكاتب عذرا، فذهبنا إلى أنّه غير مطلوب منه أن يقدّم مثل هذا الجواب ولا أن يصطنع التّمييز المذكور، إذ كان هذا من مهام الدّارس أو الباحث أو المنظّر، فكيف نوفّق عندئذ بين هذا الصّنيع فيما يتّصل بالمعنى، على أهميّته القصوى لدى الكاتب نفسه، وتعمّده من جهة أخرى إلقاء التّوصيّة بعد التّوصيّة بل الأمر بعد الأمر [27] في ما يتّصل بكيفيّة القراءة وهي أحقّ بأن تعد أبعد عن مشمولات الكاتب من تحديده لماهيّة المعنى ؟

ومع ذلك، وبغضّ النّظر عن مسألة التّمييز بين المعنى وأشباهه أو متعلّقاته، فإنّنا لا نعدم، عند ابن المقفّع خاصّة وبدرجة أقلّ عند غيره، اشارات دقيقة هامّة في طرح مسألة المعنى في الحكاية المثليّة أبرزها ما يرجع إلى فكرتين أساسيّتين معروفتين لا محالة ولكن لا مناص من مزيد توكيدهما هنا لما لهما من أهميّة في محطّات لاحقة في هذه المقالة : الأولى أنّ للمعنى في الحكاية المثليّة وجهين، ظاهرا وباطنا، أو أنّ المعاني تصنّف قسمين تشتغل في النصّ على مستويين، ظاهر وباطن. والفكرة الثّانيّة أنّ الباطن، كيفما اعتبر وجها للظّاهر، فهو "جوهر المعنى" أو "سرّه"، أو عُدّ معنى آخر مغايرا، فإنّه لا يدرك إلاّ بالتّأويل. يقول ابن المقفّع في الفكرة الأولى : "فأوّل ما ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجوه التي وضعت له والرّموز التي رمزت فيه وإلى أيّ غاية جرى مؤلّفه عندما نسبه إلى البهائم وأضافه إلى غير مفصح وغير ذلك من الأوضاع التي جعلها أمثالا فإنّ قارئه متى لم يفعل ذلك لم يدر ما أريد

(26) ليس الأمر هنا بمختلف كثيرا همّا يؤثّر من غموض واختلاف في تحديد ماهيّة المعنى في النّقد العربي القديم عموما. انظر مثلا : مصطفى ناصف : نظريّة المعنى في النّقد العربي ص ص : 38/29/9. دار الأندلس. بيروت ط 1981/2. ومداخلة خالد ميلاد : المعني عند البلاغيّين : السّكاكي نموذجا. ضمن أعمال ندوة : صناعة المعنى وتأويل النص. منشورات كلّية الآداب بمنوبة / تونس 1992.

(27) هذا أظهر ما يكون في كليلة ودمنة حيث لا تكاد تخرج فقرة من مقدّمته عن أن تكون مفتتحة بعبارة : "ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن ..." (ص 44) أو ما في معناها الآمر الملزم : انظر أيضا ص ص : 46. 47. 49. 50. 52. المصدر نفسه.

بتلك المعاني ولا أيّ ثمرة يجتني منها ولا أيّ نتيجة تحصل له من مقدّمات ما تضمّنه هذا الكتاب" [28] وفي موضع آخر من عرضه للكتاب (أو غرض الكتاب) [29] يؤكّد ضرورة التّمييز بين ظاهر وباطن في مستوى الغرض وسواء كان الغرض هو المعنى أو كان غيره فهو في الحالتين مترتّب عليه أو مقترن به نوع اقتران واذن فالتّمييز جار على المعنى بالضّرورة، قال ابن المقفّع : "وكذلك من قرأ هذا الكتاب ولم يفهم ما فيه ولم يعلم غرضه ظاهرا وباطنا لم ينتفع بما يبدو له من خطّه ونقشه " [30] ثمّ يعمد إلى تمثيل وضع هذا القارئ، مجملا أوّلا ساردا مفصّلا بعد ذلك ومؤكّدا في الحالتين الفكرة الثّانية التي أشرنا إليها، أعني الحاجة إلى التّأويل، فيقول : "كما لو أنّ رجلا قدّم له جوز صحيح لم ينتفع به إلاّ أن يكسره ويستخرج ما فيه" [31] وعن صاحب الصّحيفة الصّفراء يقول : "فانصرف بها إلى منزله فجعل يكثر قراءتها ولا يقف على معانيها ولا يعلم تأويل ما فيها حتّى استظهرها كلّها فاعتقد أنّه أحاط

(28) المصدر نفسه ص 44.

(29) تختلف التّسمية من طبعة إلى أخرى، هو عرض الكتاب في الطّبعة التي اعتمدها هنا وهو غرض الكتاب في إحدى الطّبعات التّونسية. مؤسسات بن عبد الله 1992 مثلا. وانظر راي محمّد غفراني الخراساني في هذه المسألة ضمن كتابه : عبد الله بن المقفّع. الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر. القاهرة. د. ت. ص : 231.

(30) المصدر نفسه ص 45. والإشارة إلى النّقش هامّة بالطّبع إذ هو مناط الغرض الثّاني من أغراض الكتاب الأربعة كما بسطها ابن المقفّع في خاتمة تقديمه : "إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنسا لقلوب الملوك ويكون حرصهم عليه أشدّ للنّزهة في تلك الصور بـ ص 54. وهذا دليل ثابت على أنّ النّسخ الأصليّة للكتاب مجلّلة بالصوّر التّشكيليّة وهو تقليد تواصل إلى عهد مؤلّف الأسد والغوّاص إذ يشير في تقديمه إلى أنّ "الزّخرفة بالصوّر المونقه والأصباغ الرّائعة" ممّا درج عليه الحكماء في تأليف الكتب التي من هذا القبيل (ص 39) وإن كانت النّسخة المنشورة لا أثر فيها للصوّر ولا إشارة من رضوان السيّد الذي اعتنى بالنّشر إلى أنّ في المخطوطات الثّلاثة التي اعتمدها شيئا منها. وكذلك يخلو فاكهة الخلفاء من أيّ مظهر تشكيلي أو إشارة إليه. وانظر بعض العيّنات من الرّسوم المأخوذة من نسخ خطيّة لكليلة ودمنة في كتاب : La peinture arabe. Texte de Richard Ettinghanseur. Coll : les trésors de l'Asie. Traduit de l'anglais par Yves Rierière. Ed. Skira Genève 1962. P : 62/63.

(31) المصدر نفسه ص : 45 أيضا.

بعلم ما فيها" [32] والحقيقة خلاف ذلك، في نظر الكاتب طبعا، فالاستظهار أو استحضار الظّاهر أو قراءة الظّاهر دون الباطن، لا تغني شيئا أو لا تسلم إلى اقتناص الرّسالة على الوجه المطلوب. فليس التّمييز بين ظاهر وباطن مبنيّا على قرائن شكليّة فحسب بل على معيار قيمي مسبق يقضي بأفضليّة الثّاني على الأوّل. وليست أفضليّة المعنى الباطن على المعنى الظّاهر في الحقيقة سوى صدى أو انتشار لمبدا آخر أهمّ في أسس الرّؤية وأعمّ وهو أفضليّة المعنى على اللّفظ، وليست أفضليّة المعنى من جهة أخرى سوى تابع لجملة أخرى من صفات المعنى هي التي تكوّن صميم هذا المبحث. فما هي هذه الصّفات؟ كيف تتجلّى في الحكاية المثليّة؟ ما هي الفوائد التي يمكن أن تحصل من تحليلها ودراستها في معرفة هذا الجنس القصصي في حدّ ذاته وفهم مكانته المخصوصة في الأدب العربي القديم ؟ ثمّ كيف يمكن البناء على هذا كلّه في طلب قراءة حديثة للحكاية المثليّة ؟

تلك هي أبرزالأسئلة التي نسعى في الجواب عنها في بقيّة أجزاء هذه المقالة انطلاقا من صياغة تأليفيّة لأهم صفات المعنى فتبيانا لتجلّياته الشّكليّة عبر استحضار عيّنات نصّيّة تارة أو النّموذج الإنشائي العام للحكاية المثليّة تارة أخرى.

أقدميّة المعنى وأفضليّته على اللّفظ :

هذا هو المثنى الأوّل من صفات المعنى ولئن اختلفت الصّفتان من بعض الوجوه : معيار التّحديد زمني في الأولى، قيمي في الثّانية، فإنّهما من بعض الوجوه متلازمتان حتّى كأنّهماصفة واحدة فالمعنى أفضل لأنّه أقدم وهو أقدم لأنّه أفضل. إنّ المسألة قد لا تتبلور على الوجه الصّحيح دون اعتبار الدّلالة الفلسفيّة لمقولة القدم وليس هذا بصنيع غريب بالنّسبة إلى الحكاية المثليّة حيث "الغرض الأقصى" بصريح قول ابن المقفّع "مخصوص بالفيلسوف خاصّة" [33] غير أنّ حرصنا على البقاء في مجال الدّرس

(32) المصدر نفسه ص : 45 أيضا.

(33) المصدر نفسه ص : 54.

الأدبي، روحا وأدوات ومقاصد مخصوصة، يحملنا على حصر الاهتمام بمسألة قدم المعنى من جهة علاقته باللّفظ أساسا وما يترتّب عليها خاصّة من مضاعفات شكليّة وجماليّة. إنّ القول بأقدميّة المعنى وأفضليّته تقضي من أوّل وهلة بالفصل بين اللّفظ والمعنى وبين الشّكل والمضمون عامّة. إنّ اللّفظ أو الشّكل بعامّة لا يعدو كلاهما أن يكون أداة لخدمة المعنى. ومهما تكن ماهيّة المعنى غير محدّدة بدقّة فهو الغرض أو العبرة أو الحكمة، فإنّه من جهة العلاقة باللّفظ قابل للتّعريف بكل سهولة : إنّه مخدوم اللّفظ والخدمة في هذه الحالة إنّما تكون بإظهاره وإثباته وتبليغه والإقناع به خاصّة. إنّ السّرد القصصي في الحكاية المثليّة غير مطلوب لذاته ولا لغاية فنّيّة خالصة وإنّما يطلب في المقام الأوّل بوصفه مطيّة لبلوغ الهدف الوعظي التّعليمي : نشر الحكمة أو التّعريف بها أو التّذكير. إنّ شأن الحكاية المثليّة من هذه النّاحية شأن القصص التّعليمي عموما : قديمه وحديثه فكلّه قائم على اعتبار أنّ الأسلوب غير المباشر، "كالتّمثيل الرّمزي" بعبارة جابر عصفور وضرب الأمثال في المعنى الأدبي العام المتداول وحتّى مجرّد التّسريد، أيسر للإفهام وأجلب لاقتناع المتلقّي وخاصّة إذا تعلّق الأمر بأفكار ومعان يحتاج إدراكها في حدّ ذاتها إلى قدر غير يسير من التّجريد الذّهني (34).

(34) عمليّة التّسريد narrativisation على ما تبدو عليه من بساطة هي، في تقديري، آلية تحويليّة في غاية الأهميّة في توصيف وتفسير العديد من الظّواهر الشّكليّة داخل الجنس الأدبي الواحد أو في علاقة الأجناس بعضها ببعض. بالنّسبة إلى الحكاية المثليّة تحديدا يمكن القول انّ الحكاية الخالصة هي دائما تسريد لما يساق تقريرا في التّقديم ويكون عادة حكمة او قولا مأثورا أو مبادئ خلقيّة عامّة أو ما كان في حكمها من نصوص نظاميّة دنيا Textes systématiques minimaux. الفكرة عن ليسنغ في "تأمّلاته في الحكاية المثليّة" كما عرضها كارل هاينز ستيرل Karlheinz Stierle وعليها قاس تصوّرا طريفا له للعلاقة بين فصول القانون الجنائي مثلا و"الحكايات" الثّاوية فيها ضمنيّا. انظر مقالته القيّمة : L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire. Contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs. in. Poétique 10 أمّا عن أهميّة آليّة التّسريد في توليد أجناس سرديّة أخرى غير سرديّة فالأمثلة عليها كثيرة منها ما بيّنته رجاء بن سلامة في مداخلتها عن المقامة والمقام. راجع مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم. مرجع مذكور سابقا ص 219 وما بعدها.

إنّ أهميّة السّرد القصصي في هذا التّصوّر تكمن أساسا في تقريب المعاني من فهم المتلقّي أو إزالة التّفاوت القائم بين المعنى الذي يراد توصيله وطاقة المتلقّي على الاستيعاب. ومن جهة أخرى، وكما سبق أن ذكرنا، من أهمّ خصائص الشّكل القصصي في الحكاية المثليّة أنّه شكل مجازي، رمزي فلا يستفاد المعنى المقصود ممّا تحيل عليه العلامة مباشرة بل ممّا يحيل عليه معناها وهو معنى المعنى بعبارة الجرجاني المأثورة في مصطلحات المجاز أو هو "الطّباع المشهورة، الثّابتة" [35] التي يحيل عليها اسم هذا الحيوان أو ذاك بحيث صار صالحا ليكون رمزا لتسمية لإنسان وعالمه في الحكاية المثليّة. إنّ هذه الصّبغة الرّمزيّة هي التي تجعل الحكاية المثليّة محكومة بثنائيّة الظّاهر والباطن وتجعل إدراك معناها "الحقيقي" [36] مشروطا بتعاطي التّأويل الذي يمكّن من تجاوز الظّاهر المنشور إلى الباطن المستور. إنّ المعنى الظّاهر، في جميع الحالات، وسيلة لخدمة المعنى الباطن على أنحاء مختلفة باختلاف صنوف القرّاء. فقد يطلب على سبيل التّشويق والتّرغيب "لأهل الهزل من الشّبّان... لأنّ هذا هو الغرض بالنّوادر من حيل الحيوانات" بعبارة ابن المقفّع [37] وقال صاحب كتاب الأسد والغوّاص : "اعلم أنّ الحكماء جعلت الحكمة في ضمن الأخبار وعلى ألسنة الحيوانات وفي أثناء الحكايات لتخف على القلوب وتهش إليها الأسماع" [38] وقال ابن عربشاه : "فقصد طائفة من الأذكياء وجماعة من حكماء العلماء ممّن يعلم طرق المسالك ابراز شيءمن ذلك على ألسنة الوحوش وسكّان الجبال

---

(35) الفكرة عن ليسنغ أيضا. ذكره طودوروف في كتابه المذكور سابقا ص 37.

(36) ما هو "المعنى الحقيقي" ؟ أهو الباطن دون الظّاهر ؟ أم هو ما ينشأ في الذّهن عن جماعهما أو عن التحوّل من أحدهما إلى الآخر ؟ مهما يكن الجواب "فالحقيقي" و"الحقيقة" هما في كلّ الأحوال محفوفان بقدر غير يسير من الالتباس يؤكّد نسبيتهما ويرسي بعض المقدّمات الأساسيّة لتشريع قراءة أو قراءات حديثة ممكنة للحكاية المثليّة كما يأتي بيانه لاحقا.

(37) المصدر نفسه ص 54.

(38) مقدّمة الأسد والغوّاص. ص : 39.

والعروش وما هو غير مألوف الطّباع من البهائم والسّباع وأصناف الأطيار وحيتان البحار وسائر الهوام فيسندون إليها الكلام لتميل لسماعه الأسماع وترغب في مطالعته الطّباع"[39]. ومن الواضح، من خلال هذه الشّواهد، أنّ المعنى الظّاهر أو ظاهر المعنى منحصر بالكامل لدى الكتّاب الثّلاثة في شيء واحد : تكلّم الحيوان، فهل يترتّب على ذلك أنّ الحكايات التي لا وجود لحيوان يتكلّم فيها لا تقوم على ثنائيّة الظّاهر والباطن وإنّها إذن لا تستوجب تأويلا ؟ هذا بعض ممّا نمهّد به لنقد وظيفة التّأويل في النصّ المثلي كما يأتي بيانه لاحقا. أمّا الذي يجدر طرحه والجواب عنه هنا فهو الآتي : ما الذي يجعل "أهل الهزل من الشّبّان" هدفا للتّرغيب والتّشويق ويجعل كاتب الحكاية المثليّة من ثمّ مضطرّا إلى اصطناع ثنائيّة الظّاهر والباطن ؟

ليس الشّبّان في الحقيقة سوى عيّنة أو شريحة من عموم الجمهور المناوئ للحكمة لأسباب متنوّعة : فإمّا القصور عن إدراكها لعوز في الأداة الموصلة إلى ذلك وإمّا الزّهد فيها مع توفّر الأداة والقدرة ولكن الجهل بقيمتها واللّهفة على ما سواها من مآرب يمنعان صاحبها من طلبها وإمّا أنّه فساد راسخ في الطّبع لأسباب أخرى قد لا تدخل تحت حصر. والحاصل أنّ الجمهور المستهدف من وراء المعنى الظّاهر قاصر أو مقصّر أو مريض والهدف من المعنى الظّاهر أن يخاتل الجمهور ويراوغه لسوقه إلى ما يريد له السّارد أن يتعلّمه من المعاني المبطنة. وقد شبّه صاحب الأسد والغوّاص هذه العمليّة من قبل الحكماء "بفعل الطّبيب الرّفيق الذي يدفن الدّواء في بعض ما تشوّق النّفس إليه من الغذاء... والصّيّاد الذي يطرح الحبّ خدعة للطّائر لا للعلف بل لغرض آخر غير مبدو منه"[40] ووصف في أثناء ذلك العمليّة صراحة دون تشبيه بأنّها "خدعة لنفوس الصّبيان والأحداث ليميلوا إلى استطراف الخرافات لأنّ نفوسهم متطلّعة إلى

---

(39) فاكهة الخلفاء. المقدمة. ص : 5 / 6.

(40) مقدّمة الكتاب. ص : 39 / 40.

نوادر الأخبار فتثبت معها الحكمة في صدورهم وتلج في قلوبهم ويرسخ العلم في نفوسهم" [41] ثمّ يختتم تفسيره مقرّرا : "لا بأس بالخديعة إذا أدّت إلى المصلحة والمنفعة" [42].

ولكن المعنى الظّاهر لا يستهدف هذا الصّنف من الجمهور ومن كان في حكمه من "العامّة" فحسب بل يستهدف أيضا صفوة الخاصّة من العلماء والحكماء من جهة والحكّام و"أرباب السّيادة" عامّة من جهة أخرى وإن كانت وظيفته بالنّسبة إلى هؤلاء وأولئك في غير ما يطلب في العلاقة بالعامّة، فالوظيفة واضحة بالنّسبة إلى الأوائل، العلماء والحكماء : إنّها "استجمام نفوسهم عند الملل وترويح قلوبهم عند الضّجر لأنّ محمل الجدّ ثقيل وطريقه شاقّ بعيد" [43] كما قال صاحب الأسد والغوّاص، وتتضاعف هذه الوظيفة التّرفيهيّة في ظاهر النصّ في البعد التّشكيلي المتمثّل في "الصورّ المونقة والأصباغ الرائعة" [44] أمّا بالنّسبة إلى الأواخر، أي الحكّام، ففضلا عن هذه الوظيفة التّرفيهيّة التي تعنيهم كما تعني سائر صنوف القرّاء في الحقيقة، فإنّ للمعنى الظاهر وظيفة أخرى هامّة وحسّاسة جدّا هي التّمويه والتّضليل. إنّها انتشار لعمليّة المخاتلة والمراوغة التي تستهدف الشبّان والصّبيان ولكن لهدف معاكس تماما : صرف الانتباه عن إدراك المعنى البعيد المقصود من الحكاية وهذا خاصّة في حالة الحكّام المستبدّين كدبشليم قبل صحوة العقل فيه، ثمّ بمقتضى أنّ الحكاية المثليّة كثيرا ما تعرض بالنّقد للسيّاسة ونظام الحكم عموما فالمعنى الظّاهر يصبح في هذه الحالة بمثابة قناع التقيّة يحجب المعنى ويشوّش على المتلقّي فهمه، ويزيد "إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان" [45] في

(41) مقدّمة الكتاب. ص : 39 / 40.

(42) مقدّمة الكتاب. ص : 39 / 40.

(43) المصدر نفسه ص : 9. وانظر الفاكهة أيضا ص : 7.

(44) المصدر نفسه ص : 9. وانظر الفاكهة أيضا ص : 7.

(45) هو الغرض الثّاني من أغراض الكتاب في عرض ابن المقفّع له. المصدر نفسه ص 54.

المفعول التّعتيمي لظاهر النصّ، وهو مفعول قد يؤتي أكله كما قد يفضي إلى عكسه فيعرّض حياة المؤلّف إلى الخطر والهلاك، لكن الثّابت أنّ الكاتب لا يصرّح بقصده التّضليلي حين يتعلّق الأمر بالحكّام وهذا طبيعي وإلاّ بطل معنى التقيّة جملة، لذلك كان من الطّبيعي أيضا ألاّ تتبلور هذه الوظيفة التّضليليّة إلاّ عبر قراءة نقديّة تأويليّة حديثة كالتّي مارسها مثلا التّوفيق بكّار [46] أو عبد الفتّاح كيليطو [47] أو جابر عصفور [48]. صفوة القول انّ للمعنى الظّاهر في الحكاية المثليّة مكانة محدّدة تنشأ عن الوظائف التي يراد له أن يؤدّيها من جهات مختلفة : التّشويق والتّرغيب، التّرفيه، التّضليل، من حيث علاقته بالقارئ على اختلاف صفاته، وهو بحكم ذلك وفي كلّ الأحوال خادم للمعنى الباطن فيساعد على تعليمه وتعميمه أو يعمل بالعكس على التّعتيم عليه وتمويهه.

نعم، قد لا يجوز من بعض الوجوه، وحتّى في الأدب القديم، الفصل ولا المفاضلة بين الباطن والظّاهر، بين الهدف البعيد المنشود والأداة الموصلة إليه، أو بين الغاية والوسيلة على نحو ما نجد ذلك عند الجاحظ في تصوّره للتّلازم العضوي الضّروري بين الجدّ والهزل أو بين الخير والشرّ "فإذا كان لا يتوصّل إلى ما يحتاج إليه إلاّ بما لا يحتاج إليه فقد صار ما لا يحتاج إليه يحتاج إليه" [49] وهكذا تستوي الغاية والوسيلة. أمّا في منطق الحكاية المثليّة فليس ثمّة فصل واضح بين الغاية والوسيلة فحسب، يؤكّده خاصّة اختلاف أنماط الخطاب بين وحدات النصّ كما يأتي بيانه لاحقا، بل ينطوي الفصل إلى ذلك، على مفاضلة أصوليّة جوهريّة للغاية

---

(46) تحليل مثل الأرنب والأسد. مرجع مذكور.

(47) الحكاية والتّأويل. دار توبقال 1988. ص : 39/38.

(48) بلاغة القموعين. مرجع مذكور ص 39.

(49) راجع مقدّمة كتاب البخلاء. ص : 7 من تحقيق طه الحاجري. ط. 5. دار المعارف بمصر 1990 أمّا القول فمن الحيوان ج 1. ص : 37 / 38. تحقيق عبد السلام هارون ط 2 لمصطفى بابي الحلبي، وهو رواية عن أبي شمر وقياس على قول للخليل بن أحمد : "لا يصل احد من علم النّحو إلى ما يحتاج إليه حتّى يتعلّم ما لا يحتاج إليه".

على الوسيلة، للباطن على الظّاهر، وليس هذا ممّا تثبته القراءة النّقديّة لعموم المشروع السّردي المثلي فحسب بل ممّا يقرّره المؤلّف مسبقا كما فعل ابن القفّع في قوله : "وكذلك يجب على قارئ هذا الكتاب أن يديم النّظر في غير ضجر ويلتمس جواهر معانيه، ولا يظنّ أنّ نتيجته إنّما هي الاخبار عن حيلة بهيمتين أو محاورة سبع لثور فينصرف بذلك عن الغرض المقصود... ومن صرف همّته إلى النّظر في أبواب الهزل منه فهو كرجل أصاب أرضا طيّبة حرّة وحبّا صحيحا فزرعها وسقاها حتّى إذا قرب خيرها تشاغل عنها بجمع ما فيها من جمع الزّهر وقطع الشّوك، فأهلك بتشاغله ما كان أحسن فائدة وأجمل عائدة" (50).

وإذا كانت ثنائيّة المعنى الظّاهر والمعنى الباطن صدى أو إنتشارا، في بنية النصّ، لثنائيّة اللّفظ والمعنى في بنية الكلام عامّة، فإنّ الثّنائيتين معا لا تعدوان في الحقيقة أن تكونا، في مستوى آخر من التّحليل، صدى وانتشارا لأسّ معرفي مركوز في عمق البنية الذّهنيّة الميتافيزيقيّة المتحكّمة في عموم الثّقافةالقديمة "فاللّفظ جسم وروحه المعنى" كما يقول ابن رشيق (51) والعالم غيب وشهادة كما يقول الديانون، والفكر مجرّد ومحسوس كما يقول الفلاسفة، والكلام حقيقة ومجاز كما يقول البلاغيّون، وعلى هذا المنوال تتكاثر الثّنائيات وتنتشر حتّى تشمل كلّ مجالات المعرفة وعلى شتّى مستويات النّظر.

إنّ مسألة المعنى ليست مسألة لغويّة خالصة ولا بلاغيّة أو أدبيّة فحسب، فما من فكرة فيها أو نظريّة إلاّ وهي تتنزّل في إطار أعمّ وأهمّ :

---

(50) عرض الكتاب ص " 53 / 54.

(51) العمدة ج : 1. ص : 124. مرجع مذكور. وانظر أيضا مداخلة خالد ميلاد ضمن المرجع المذكور سابقا. ويصطنع لا فونتين La Fontaine صورة الجسم والرّوح في وصف الحكاية المثليّة ويسمّيها في مقدّمته l'Apologue وهي من اليونانيّة Apologos أي الحكاية ذات المغزى بينما التّسمية في عنوان حكاياته Les fables آتية من اللاّتينيّة Fabula وهي الحكاية أو الخرافة (وهذا حسب محمّد غنيمي هلال في كتابه المذكور سابقا : الأدب المقارن. ط : دار نهضة مصر. ص 177 منه) معتبرا أنّ قوامها جزءان : الحكاية في حدّ ذاتها La fable وهي بمثابة الجسم والعبرة La moralité وهي الرّوح.

رؤية للإنسان والعالم، وهاهنا بالذّات تكمن أهميّتها القصوى وتدور مختلف الرّهانات المعقودة على طرحها في هذا الاتّجاه أو ذاك.

كيف عبّرت الحكاية المثليّة في هيئتها النصّية المتعيّنة عن هذه الأفكار المتّصلة بالمعنى وخاصّة منها صفتي الأفضليّة والأقدميّة ؟ وهل يستقيم طرح هذا السّؤال هاهنا بعد الذي قلنا ؟ فعلام إذن كنّا نحيل في ما تقدّم ؟

لا غنى هنا عن توضيحين مهمّين : الأوّل أنّنا في ما تقدّم من كلامنا على صفات المعنى إنّما كنّا نستحضر أساسا الأفكار المعلنة صراحة في مقدّمات الكتب أو ما يمكن أن يستنتج منها بطريقة أو بأخرى غرضنا من ذلك، بعد لفت الانتباه إلى أنّ التّقديم ثابت بنيوي أساسي في كتب الحكايات المثليّة، أن نتّخذ من هذا النّظام في التّأليف معطى آخر شكليا دالاّ على ما كنّا بصدده توّا وما يأتي أيضا : " اللّفظ جسم وروحه المعنى"، وعموم الكتاب جسم والمقدّمة روحه أو رأسه أو صدره أو قل إنّها أمّ الكتاب، فكلّ ما يأتي بعدها تأسيس عليها بالتّفعيل والتّشكيل والتّمثيل، وإلى هذا الذي يأتي بعد المقدّمات نتّجه بالأسئلة السّالفة. هذا عن التّوضيح الأوّل، أمّا الثّاني فيتعلّق بالتّركيب الخطّي للحكاية المثليّة. إنّ الحكاية المثليّة ليست نصّا مفردا بسيطا في الحقيقة ففضلا عن البنية المجازيّة الرّمزيّة تعدّ الحكاية جماع تركيب انضمامي بين عدد من الوظائف، وهو تركيب بيّن، متجلّ في وضوح قد لا يحتاج إلى أكثر من الرّصد الدّقيق في الحقيقة ولكنّه مع ذلك على غاية من الأهميّة كما سنرى.

ما المقصود بالوظائف في هذا التّركيب ؟ ليس المقصود هنا المدلول الاصطلاحي المتداول في بعض نماذج التّحليل السّردي وإنّما قصدت بالوظائف إلى ثلاث عمليّات خطابيّة ذهنيّة يتعاطاها السّارد أو السرّاد في ثلاث وحدات نصّية تتلاحق زمنيّا وخطابيّا على النّحو التّالي :

- التّقديم وهو يحقّق الوظيفة التّقريريّة.

- السّرد ويحقّق الوظيفة التّمثيليّة.
- التّعليق أو التّعقيب ويحقّق الوظيفة التّأويليّة.

إنّ مدار النّظر والاجتهاد في ما يأتي من هذه المقالة على مساءلة هذا التّركيب الثّلاثي ومحاولة قراءته من هذا المدخل أوّلا : أقدميّة المعنى وأفضليّته على اللّفظ ثمّ من مدخل ثان زوجي لصفات المعنى أيضا : أوحديّة المعنى وخلوده.

التّقديم ودلالته على أقدميّة المعنى وأفضليّته :

تقديم الحكاية في صلب الكتاب هو بمثابة المعادل البنيوي الأصغر للتّقديم الأكبر المتمثّل في تقديم الكتاب ذاته وإن اختلف المحتوى هنا وهناك، فالوظيفة هي هي من حيث طريقة إنتاج المعنى عبر عمليّتي الكتابة والقراءة على السّواء ومن ثمّة تحديد مكانته في مجمل المشروع السّردي المثلي. ويتمثّل التّقديم عادة في ذلك القول الذي يتصدّر الحكاية المثليّة في المعنى الموضّح سابقا : الحكاية بحصر المعنى هي المساحة السّرديّة في النصّ المثلي، هي المعادل الاصطلاحي المقترح لعبارة المثل في استعمال ابن المقفّع. وميزة التّقديم الأساسيّة أنّه يأتي على لسان سارد الحكاية نفسه لأنّه صادر، مهما تنوّعت صيّغه، عن علم بما يأتي بعده بمختلف أطواره وخاصّة بلحظة الانتهاء أو الوصول وهي العبرة، لذلك يمكن القول بكلّ اختصار انّ وظيفة التّقديم أن يقول معنى الحكاية قبل سردها باعتبار العبرة هي، من بعض الوجوه، الحاصل الخلقي والعملي الذي يستفاد من التّسريد التّمثيلي للتّقديم. أمّا صيغة التّقديم، حجما وبنية لفظيّة، فمتنوّعة تنوعا كبيرا لا تتّسع حدود هذه المقالة للخوض في تفاصيله وصفا وتصنيفا وتفسيرا، وإنّما إجمالا يمكن الوقوف في شأنه على ما يلي :

1. أبرز ما يكون التّقديم وأوضح في بداية الأبواب وهي الصّيغة النّموذجيّة التي نعتمدها في قراءة ظاهرة التّقديم كما تتجلّى خاصّة في

كليلة ودمنة حيث تأتي بمثابة محطّة انتقاليّة من الأمر بضرب المثل على لسان دبشليم الملك إلى ضرب المثل نفسه على لسان بيدباء [52].

2. على أنّ هذه الصّيغة نفسها ليست مطردة بإطلاق حتّى في كليلة ودمنة وحده وإن كانت غالبة لا محالة فنجد إلى جانبها عكسها تماما وصورته أن يجيب بيدباء على أمر دبشليم بسرد المثل مباشرة فكأنّها في الحقيقة حالة غياب التّقديم وهي لا محالة نادرة (15/3) [53] كما نجد صيغة أخرى طريفة وهامّة جدّا وإن لم ترد إلاّ مرّة واحدة في تقديم الأبواب : باب البوم والغربان، حيث يقول بيدباء جوابا على أمر الملك أن يضرب له "مثل العدو الذي لا ينبغي أن يغترّ به وإن أظهر تضرّعا وملقا"، يقول : "من اغترّ بالعدوّ الذي لا يزال عدوّا أصابه ما أصاب البوم من الغربان". فكأنّها صيغة وسطى بين الصّيغتين السّابقتي الذّكر واللّتين تمثّلان حدّين أقصيين، إنّها تقدّم الحكاية وإن بصفة مبهمة إشاريّة فتبدو في الظّاهر مجرّد آليّة أسلوبيّة للتخلّص والتّشويق ولكنّها مع ذلك تبقى محافظة على الوظيفة الأساسيّة للتّقديم عامّة : قول المعنى قبل سرد الحكاية، وذلك من حيث أنّها دالّة دون التباس على أنّ السّارد يعلم مسبقا بتفاصيل الحكاية وعبرتها وحسبنا الصّيغة الشّرطيّة علامة على ذلك فضلا عن العبارة الصّريحة : اغترّ، أصاب. أمّا الأهميّة الكبيرة لهذه الصّيغة ففي كونها هي المعتمدة غالبا في تشكيل البنية التّضمينيّة في صلب

(52) باب الأسد والثّور الذي يدشّن السّرد التّمثيلي في الكتاب يبدأ بالأمر الصّريح المباشر بضرب المثل : "قال دبشليم الملك لبيدباء الفيلسوف وهو راس البراهمة : اضرب لي مثلا لمتحابّين يقطع بينهما الكذوب المحتال حتّى يحملهما على العداوة والبغضاء..." ثمّ يتلاحق سائر الأبواب على منوال واحد، إشارة تفيد تحصيل ما سبق وتجديد الأمر بضرب المثل: "قد سمعت هذا المثل فاضرب لي مثل رجل كثرت اعداؤه واحدقوا به الخ..." (باب الجرذ والسنّور).

(53) أعني في ثلاثة أبواب من جملة خمسة عشر بابا. والأبواب المقصودة هي الثّامن: الملك والطائر فنزة، والثّاني عشر: النّاسك والضّيف، والخامس عشر: الحمامة والثّعلب ومالك الحزين.

الحكايات المركّبة مهما تكن درجة التّضمين [54] وأيّا كان شكل التّركيب [55]، وحسبك أنّ صبغتها الإشاريّة المبهمة هي التي أملت ذلك القالب الاستفهامي المأثور في الكتابة المثليّة عموما : "وكيف كان ذلك" ؟

3. في فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظّرفاء لابن عربشاه يبدو التّقديم ثابتا قارّا أكثر اطّرادا بكلّ تأكيد ممّا هو عليه عند ابن المقفّع لكن من الواضح أيضا أنّ صيغة اندراجه في نسق النصّ قد دخلت عليها تحوّلات عديدة متنوّعة خلّصتها من القالب المنمّط السّائد في كليلة ودمنة وأضفت على الكتاب وجها آخر من وجوه التّجديد في كتابة الحكاية المثليّة ممّا يؤكّد مرّة أخرى أنّ اختصاص هذا المؤلّف بمبحث قائم الذّات متعدّد الجوانب هو فعلا مطلب ذو موضوع.

4. في "الأسد والغوّاص" يبدو المؤلّف المجهول بصفة عامّة أقلّ التزاما بنسق مخصوص قارّ في الكتابة ممّا هو عليه في الكتابين الآخرين. ثمّة على سبيل المثال تحرّر، في الظّاهر على الأقلّ، من الحاجة إلى التّقديم لكن هذا لا يغيّر من القاعدة العامّة شيئا كبيرا خاصّة أنّ هناك ظاهرة بارزة يختصّ بها هذا الكتاب وتبدو فعلا كالبديل عن التّقديم إذ هي في كلّ الأحوال تؤدّي الوظيفة نفسها، وأعني بتلك الظّاهرة العناوين المطوّلة المفصّلة التي تتصدّر الأغلبيّة العظمى من الأبواب (12 من 19) [56].

---

(54) المقصود باختلاف مراتب التّضمين ما تتيحه البنية التّضمينيّة عامّة من إمكانيات لا حدّ لها مبدئيا لتداخل الحكايات حتّى لتتحوّل البنية التّضمينيّة إلى بنية متاهيّة حقّا كما هو مشهور في ألف ليلة وليلة مثلا. أمّا في كليلة ودمنة تحديدا فيوفّر باب الأسد والثّور مثالا للتّضمين على ثلاث درجات على الأقل : فالباب برمّته مضمّن في الحكاية الإطارية (درجة 1) ومتضمّن لحكاية الغراب والأسد (درجة 2) التي تتضمّن بدورها حكاية العلجوم والسّرطان (درجة 3) الخ...

(55) راجع مثلا مقدّمة محمود طرشونة في تحقيقه لمائة ليلة وليلة. الدّار العربيّة للكتاب. ليبيا / تونس 1979 ص : 33 / 35.

(56) ثمّة بابان : 11 و 12 سقط عنواناهما من المخطوط وخمسة أبواب وردت تحت عنوان موجز : 1، 9، 17، 18، 19، أبرزها في هذا السياق : الأوّل وهو "صفة الملك الحازم" والأخير وهو "في أقسام السياسة".

صفوة القول في هذا الحدّ إنّ تقديم الحكاية قبل الشّروع في سردها، وأيّا تكن هيئة اندراجه في نسق النصّ وصيغته، هو ثابت بنيوي قارّ في شكل النصّ المثلي. وما هذا بالأمر الغريب في الحقيقة إذ هو مضمّن بداهة في مفهوم المثل والتّمثيل والمماثلة، بل حتّى في المدلول اللّغوي البسيط لهذه العبارات [57]. إنّ الحكاية المثليّة تأتي في خطّيّة النصّ لتحاكي أصلا سابقا عليها أو تأتي له بمثيل أو شبيه أو شاهد كما قال الحكيم حسيب في الفاكهة [58]. أنّه مرّة أخرى التّجلّي النّصّي المتعيّن، على هذا النّحو أو ذاك، لمبدا التّكرار والمماثلة المؤسّس لمختلف مستويات البنية بثّا وتلقّيا. إنّ للتّقديم أهميّة مركزيّة في تحقيق مشروع السّارد وخاصّة في بعده الاستراتيجي كما سنرى لاحقا، ولكنّه متين الصّلة أيضا بما نحن بصدده : أقدميّة المعنى وأفضليّته على اللّفظ، الأقدميّة تستدعي التّقديم فليست وحدة الجذر اللّغوي مجانيّة [59]. إنّ الحكاية بحصر المعنى لا تضيف، في مشروع السّارد، شيئا جديدا إلى ما سبق في علمه، ممّا تدلّ عليه هذه العلامة أو تلك من العلامات الحافّة بالنصّ، أو سبق التّعبير عنه صراحة في مساحة نصّيّة محدّدة تحديدا واضحا وهي الصّيغة الأشدّ شفافيّة في الدّلالة على ما نحن بصدده رغم اختلاف نمطي الخطاب بين تقديم الحكاية والحكاية نفسها. ومعنى هذا بكلّ بساطة أنّ المعنى الواحد أو الفكرة الواحدة أو حتّى الحكمة الواحدة، قابلة جميعا لأن يعبّر عنها بأكثر من شكل [60] ومتى كان ذلك أو افترض إمكانه

(57) راجع المقدّمات المتعلّقة بالمصطلح في بداية المقالة.

(58) يقول بعد أن يشوّق بالكلام عن "عداوة الأقرباء من الأبناء والآباء وذوي نصائح الإخاء" : "ومن شواهدها أيّها الملك الفاضل ما جرى لابن سلطان بابل". ص 76.

(59) راجع مادّة قدم في لسان العرب.

(60) في الفاكهة تتأكّد هذه الحقيقة بصفة أوضح إذ لا يقتصر التّقديم في كثير من الحالات على فقرة تقريريّة تبرز الفكرة المقصودة بل كثيرا ما يلجأ السّارد إلى تعزيز المعني بتوزيع اشكال التّعبير الدّالّة عليه فنجد في مقدّمة حكاية واحدة إلى جانب ذلك الشّعر والامثال والحكم والأقوال المأثورة والوصيّة وكلّها يعيد انتاج المعنى نفسه. انظر حكاية التّاجر المراقب وغلامه. ص 55 وما بعدها.

مبدئيّا كان في الحالتين شاهدا على أنّ المتلفّظ يصدر عن رؤية معرفيّة تقوم على الفصل بين الفكر واللّغة وما يترتّب عليها من درجات ومجالات فصل أخرى وخاصّة في مجال الأدب : الفصل بين المعنى واللّفظ، والمضمون والشّكل، فمثل العلاقة بين هذه الثّنائيّات في هذه الحالة مثل العلاقة بين الوعاء وما يحتويه إذ يمكن أنّ تتعدّد الأوعيّة وتتغيّر والمحتوى واحد لا يتغيّر أو هكذا يفترض مرّة أخرى، لكن وجه الأهميّة القصوى بالنّسبة إلينا ليس في القول بمجرّد الفصل في حدّ ذاته بل في أنّ الفصل مقترن بالقول بالأسبقيّة الزّمنيّة والأفضليّة القيميّة للمعنى على اللّفظ وللمضمون على الشّكل، وتقديم الحكاية على الحكاية نفسها في النصّ المثلي وإن كان منجزا لفظيّا لا محالة فإنّ تحليله على مستويين على الأقلّ في ما يلي، كفيل بتأكيد ذلك، أعني أنّه لا يؤكّد الفصل فقط بين المعنى واللّفظ بل يؤكّد أقدميّة الأوّل وأفضليّته على الثّاني.

المستوى الأوّل : موقع التّقديم في خطّيّة النصّ :

من البديهي أن يكون موقع التّقديم صدر النصّ أو رأسه أو مقدّمه أو مقدّمته، إذن أفي التّسميّة على هذا النحو ضرب من الحشو ؟ ألا يكون من الفضول أو التكلّف أن نتّخذ من موقع التّقديم موضوعا للمساءلة والنّظر؟

نعم، قد يبدو ذلك في الظّاهر حقّا، فالعمليّة قد لا تعدو من بعض الوجوه أن تكون عمليّة شكليّة بسيطة لا تقبل القراءة في الاتّجاه الذي نصطنع. نعم، ولكن دون وجاهة هذا الظنّ شيئان لا مناص من الإشارة إليهما للتّقدّم في التّفكير : أوّلهما أنّ أهميّة النّظر على هذا المستوى لا تتجلّى فعلا إلاّ في اتّصال مع النّظر على المستوى الثّاني كما يأتي بيانه. والشيء الثّاني هو أنّ صنيعنا على هذا المستوى هو إلى حدّ بعيد من باب طلب الانسجام بين منهج القراءة والموضوع المقروء، أعني أنّ التّوقّف عند هذه العمليّة الشّكليّة البسيطة هو من باب العمل "بتوجيهات وتوصيات" كتّاب الحكايات المثليّة : تجاوز "المظاهر والشّكليّات" والغوص

على البواطن بحثا عن "الحقائق والأسرار"، فبناء على ذلك نرى أنّ تقديم معنى الحكاية أو معانيها في شكل آخر غير الشّكل السّردي لا يخلو من دلالةعلى ما نحن بصدده : أقدميّة المعنى وأفضليّته حتّى لكأنّ التّقديم سليل الأقدميّة فعلا والأفضليّة رديف الأقدميّة بالطّبع في منظومة القيم المؤسّسة للحكاية المثليّة والمتأسّسة بها في آن. إنّ الحكاية في نسق النصّ المثلي لا تنتج معنى بل تعيد انتاج معنى سابق وقع التّعبير عنه في التّقديم ثمّ يعاد توكيده في التّعليق أو التّعقيب كما سنرى وبذلك يتأكّد مبدأ التّكرار والمماثلة مرّة أخرى ويتحقّق إنجازيّا النّسق الدّائري المغلق المميّز للسّرد التّقليدي عموما والسّرد التّمثيلي منه خصوصا. إنّ السّارد الممثّل لا ينطلق من فراغ ولا مجرّد خطوط عامّة بل لا يشرع في السّرد إلاّ من معنى متبلور جاهز مسبقا وحاضر فعلا في خطّيّة النصّ بالتّقديم أو ضمنا في علم السّارد. السّارد بعبارة أخرى لا يبحث عن معنى بل إنّما هو يبحث، وبمقتضى الاستراتيجيا التّعليميّة في المقام الأوّل، عن الشّكل الأنسب لمزيد توضيح المعنى وإثباته ومن ثمّة الإقناع به. إنّ شأن الحكاية المثليّة من هذه النّاحية شأن أيّ عمليّة تعليميّة حتّى في البيداغوجيا المدرسيّة، فالطّريقة أو المنهج أو شكل العرض ليست جميعا سوى وسائط أو وسائل لتوضيح معلومات جاهزة وتبليغها للمتلقّي، وشأن التّقديم في خطّيّة النصّ المثلي أن يكون فعلا علامة دالّة على أنّ "الأستاذ قد أحكم إعداد درسه" وأحكم بالتّالي تهيئة المتلقّي للإصغاء والانتفاع والتّأثّر.

إنّ النّسق الدّائري النّاجم معرفيّا عن القول بأقدميّة المعنى وأفضليّته هو الذي يجعل الحكاية المثليّة بحصر المعنى نصّا مبتورا أحيانا أو مختلّ البناء من وجهة نظر سرديّة خالصة، أعني إذا ما قرئت في معزل عن التّقديم الذي يتصدّرها والتّعليق الذي يتوّجها [61]، ذلك أنّ الحاجة إلى السّرد تكتمل بمجرّد أن تبلغ الحكاية حدّا تكون فيه قد مثّلت عن المعنى المُعلن مسبقا في التّقديم فيتوقّف السّارد عندئذ عن السّرد وينتقل إلى

(61) ليست هذه العمليّة ممكنة فحسب بل مطلوبة في اتّجاه القراءة الحديثة المقترحة في آخر هذه المقالة : تحرير الحكاية من المعنى الأوحد الجاهز مسبّقا.

التعليق رغم أنّ الحكاية تبدو قابلة لمزيد التولّد والتّنامي بل تقتضي ذلك اقتضاء إذا ما نظرنا إليها من زاوية فن السّرد فحسب (62) وهذا ما يجعل الحكاية غير قابلة للاستقلال بذاتها بما هي نصّ سردي قصصي إذن متخيّل بالضّرورة، فكأنّها لا توجد إلاّ في ظلّ نصّ آخر أو على هامشه فهو يتصدّرها ويحدّد معناها وهي لا تستمد علّة وجودها ومشروعيّة حضورها إلاّ من كونها توضيحا وتمثيلا له، ولو لا أنّ الجمهور المستهدف، من دون الفلاسفة والحكماء طبعا، قاصر عن درك المعاني التي يراد إفهامه إيّاها إذن لأمكن الاستغناء عنها، وهاهنا بالذّات تكمن إحدى الفوائد الأساسيّة المقصودة من وراء توقّفنا عند ظاهرة التّقديم : إنّ هامشيّة السّرد القصصي في صلب النصّ المثلي ليست في الحقيقة سوى عيّنة بنيويّة جزئيّة دالّة على وضع عام يتمثّل في الهامشيّة البنيويّة الرّاسخة للقصص في نظام الأجناس في الأدب العربي القديم (63).

وقد يبدو من المفارقات أن نتكلّم عن هامشيّة القصص في الأدب العربي القديم في سياق مقالة تبحث في أدب الأمثال والتّمثيل وفي نصّ تأسيسي من نصوصه خاصّة وهو كليلة ودمنة، فوجود هذا الكتاب في حدّ ذاته وأثره الكبير في ما جاء بعده من كتب الأمثال ومنها تحديدا الأسد والغوّاص وفاكهة الخلفاء (64)، ثمّ تأثيره في عموم

---

(62) انظر مثلا في نهاية حكاية الولهى مع الضحّاك من الفاكهة ص : 22 وما بعدها.

(63) راجع مقالتي : محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم. حوليات الجامعة التّونسيّة عدد 32 / 1991.

(64) الإشارة صريحة إلى ابن المقفّع في مقدّمتي الفاكهة وكتاب الأسد والغوّاص وفضله على صاحبيهما. وفي المتن من هذا الأخير تأثير كليلة ودمنة أوضح وأبلغ، بل كأنّ الكتاب كلّه لا يعدو أن يكون إعادة كتابة بتصرّف لجانب من الحكاية الإطاريّة في كليلة ودمنة من جهة : مبادرة الحكيم إلى نصح السّلطان ولمجمل الباب التّاسع منه من جهة أخرى : باب الأسد وابن آوى والنّاسك. ومن جهة أخرى يذهب غير واحد من الدّارسين (محمد غنيمي هلال، محمّد غفراني الخراساني، عبد العزيز عبد المجيد) إلى أنّ فاكهة الخلفاء "هو في الحقيقة ترجمة أدبيّة حرّة لكتاب مرزبان نامة الذي دوّن في الأصل باللّهجة الطّبرستانيّة في القرن الرابع الهجري" (غنيمي هلال. الأدب المقارن. دار نهضة مصر. ص 183 / 184) ومرزبان نامة متأثّر إلى حدّ بعيد بكليلة ودمنة، و من حيث مكانته في الأدب الفارسي يضارع مكانة كليلة ودمنة في الأدب العربي. انظر محمّد غفراني الخراساني الفصل الثالث من كتابه المذكور سابقا وخاصّة ص : 418 و425.

الأدب العربي على اختلاف عصوره بل تأثيره في آداب أخرى غيره [65]، كلّ هذا ربّما دلّ على بطلان القول بهامشيّة القصص في الأدب القديم. نعم، هي مفارقة فعلا ولكن في الظّاهر لا غير، أمّا في الباطن، وانسجاما مع منطق التّمثيل الرّمزي مرّة أخرى، فالحقيقة أنّ هذه المعطيات جميعا إنّ هي إلاّ مسوغات إضافيّة لتعزيز القول بهامشيّة القصص في الأدب القديم إذ يمكن القول بكلّ بساطة إنّ كليلة ودمنة ما كان ليكون على ما هو عليه من الاعتبار في ذاته والتّأثير في ما عداه إلاّ لأنّ القصص بما هو سرد متخيّل مهمّش في صلب بنيته، أعني من الدّاخل كما تعبّر عن ذلك مكانة الحكاية في علاقتها بالتّقديم فعلى هذا النّحو حصل قران لطيف حافل بالدّلالات بين الجزء والكلّ، بين بنية النصّ المثلي وبنية النصّ الكلّي : الأدب القديم. ومن جهة أخرى، يعدّ هذا التماثل البنيوي النصّي أحد العوامل الأساسيّة التي أتاحت للقصص المثلي والتّمثيلي أن يحتل مكانة خاصّة في الأدب العربي فشاع ورسخت تقاليده وحظي بعناية نسبيّة من قبل الدّارسين [66] فساهم على هذا النّحو، وبهذا القدر لا أكثر، في الحدّ من هامشيّة القصص. على أنّ هذا العامل وحده ما كان ليؤثّر لو لا أنّه معزّز بعاملين آخرين منحدرين من جهتين مختلفتين : جهة الأسس المعرفيّة أوّلا وجهة المقاصد التّعليميّة النّفعيّة ثانيا. فمن الأولى ثمّة انسجام تام بين الأسس المعرفيّة التي تنهض عليها الحكاية المثليّة والأسس التي تقوم عليها نظريّة البيان العربيّة في شتّى مجالات اشتغالها وخاصّة البلاغة والنّقد الأدبي ومن حيث تصوّر العلاقة بين المعنى واللّفظ تحديدا. فالحقيقة أنّ أهم ما كنّا بصدد بيانه عن هذا الثّنائي في الحكاية المثليّة قابل إلى حدّ بعيد للتّقاطع، لا بل التّطابق التّام، مع الاتّجاه الغالب على التّفكير النّقدي في تعامله مع مسألة اللّفظ والمعنى : الفصل بين

(65) انظر في الأدب المقارن. الطّبعة المذكورة أعلاه. ص 188 / 189 وكتاب الخراساني المذكور أعلاه أيضا في مجمل الفصل الثّالث.

(66) راجع مقالة جابر عصفور المذكورة سابقا ص : 36. ومقالة إلفت كمال الرّوبي بالمرجع نفسه (مجلّة الف) ص : 76 / 79.

اللّفظ والمعنى، أقدميّة المعنى وأفضليّته. فعن الفصل مثلا يقول محمّد عابد الجابري : "إنّ أوّل ما يلفت الانتباه في الدّراسات والأبحاث البيانيّة سواء في اللّغة أو النّحو أو الفقة أو الكلام أو البلاغة أو النّقد الأدبي هو ميلها العام والواضح إلى النّظر إلى اللّفظ والمعنى ككيانين منفصلين أو على الأقل كطرفين يتمتّع كلّ منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر" (67). أمّا عن أقدميّة المعنى بالنّسبة إلى اللّفظ فيقول حمادي صمّود : "لقد أجمع العلماء على تقدّم المعنى وعلى أساس من ذلك الإجماع بنوا جلّ تصوّراتهم اللّغويّة والأدبيّة وفي طليعتها نظريّة المواضعة والاصطلاح التي بها فسّروا نشأة اللّغة وميلاد الأسماء" (68) وأمّا الأفضليّة فتؤكّدها أكثر من صورة مأثورة كما يقول ابن الأثير : "فالعرب إنّما تحسّن ألفاظها وتزخرفها عناية منها بالمعاني التي تحتها، فالألفاظ إذن خدم المعاني والمخدوم لا شكّ أشرف من الخادم" (69).

هذا من جهة الأسس المعرفيّة الجامعة بين الحكاية المثليّة ونظريّة المعنى في النّقد العربي أمّا من جهة المقاصد فيعود رسوخ الحكاية المثليّة في الأدب العربي إلى انسجامها الكامل أيضا، من حيث الغاية النّفعيّة العمليّة البعيدة مع ما يحقّ فعلا أن يسمّى بجماليّة المنفعة السّائدة على عموم الأدب العربي منظومه ومنثوره ومن هذه النّاحية يتبيّن بكلّ وضوح أنّ التّصوّر من جهة المقاصد ليس في الحقيقة سوى امتداد للتّصوّر في مستوى الأسس المعرفيّة. يقول حمادي صمود منطلقا من نظريّة المعنى في اللّغة عامّة، رادّا إيّاها إلى فكرة الجواهر والأعراض، منتهيا إلى الوقوف على أبعادها الجماليّة في التّعامل مع النصّ الأدبي : "فغاية النصّ

(67) بنيـة العقـل العـربي. ص : 41. منشورات مـركز دراسات الوحدة العربيّة. ط 3. ماي 1990.

(68) في نظريّة الأدب عند العرب. النّادي الأدبي الثّقافي بجدّة. ديسمبر 1990 ص : 38.

(69) ذكره البشير المجدوب في كتابه : حول مفهوم النّثر الفني عند العرب القدامى. الدّار العربيّة للكتاب. ليبيا / تونس 1982. ص : 42. وانظر التّعبير في الفكرة نفسها بصورة الوعاء ومحتواه عند ابن جنّي كما ذكره صمود في المرجع المذكور أعلاه ص 42.

التي ليس بعدها غاية إفادة المعنى وحصول النّفع حتّى لكأنّ الجميلَ النّافعُ المفيد" [70]، فهل من نصّ أقبل للدّخول تحت طائلة هذا التّعريف من الحكاية المثليّة بغضّ النّظر عن طبيعة المنفعة المنشودة والإفادة المقصودة ممّا يأتي تفصيل القول فيه لاحقا ؟ ثمّ إنّ وحدة المقاصد النّفعيّة بين الحكاية المثليّة والأدب العربي عموما تتأكّد من تحليل مفهوم الأدب. إنّ مفهوم الأدب يحتل مكانة مركزيّة في الحكاية المثليّة ومعلوم أنّ ابن المقفّع يعدّ، بكليلة ودمنة بالذّات وكذلك بأدبيه الكبير والصّغير، علامة بارزة في تبلور هذا المفهوم وتطوّره. يقول في بداية الأدب الصّغير : "أمّا بعد فإنّ لكلّ مخلوق حاجة ولكلّ حاجة غاية ولكلّ غاية سبيلا والله وقّت للأمور أقدارها وهيّأ إلى الغايات سبلها وسبّب الحاجات ببلاغها فغاية النّاس وحاجتهم صلاح المعاش والمعاد والسّبيل إلى دركها العقل الصّحيح وأمارة صحّة العقل اختيار الأمور بالبصر وتنفيذ البصر بالعزم وللعقول سجيات وغرائز بها تقبل الأدب وبالأدب تنمي العقول وتزكو" [71]. أمّا الجاحظ المؤسّس الفعلي للمفهوم ومرسّخه في التّراث فيقول في تعريف الأدب : "إنّما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك" [72]. إنّ الأدب في هذا التّصوّر هو العقل ذاته لكن لا على معنى العقل الغريزي الذي هو آلة طبيعيّة أو قسمة موهوبة ربّانيّة كما جاء في إحدى حكايات كليلة ودمنة [73] وإنّما على معنى العقل المكتسب [74] الذي هو جماع المعرفة الحاصلة بالدّرس والخبرة والرياضة الرّوحيّة والذّهنيّة والجسديّة أيضا وذلك في شتّى ضروب ومستويات العلائق التي تشدّ الإنسان في

(70) صمود. المرجع نفسه ص 41.

(71) المصدر نفسه. ص 283.

(72) من رسالة المعاش والمعاد ضمن رسائل الجاحظ من الطّبعة المذكورة سابقا. ص : 96.

(73) حكاية ابن الملك وأصحابه. الباب الرّابع عشر. ص 238: من المصدر نفسه.

(74) العقل الغريزي والعقل المكتسب ثنائيّة مأثورة عند ابن المقفّع والجاحظ على السّواء وإذا كان الأوّل "وكيل الله في الإنسان" كما يقول الجاحظ فالثاني "عقل غيرك تزيده في عقلك" وهو بهذا المعنى مرادف للأدب عنده. المرجع نفسه وكذلك الصّفحة.

وجوده الطّبيعي والاجتماعي على السّواء بدءا من علاقته بذاته، وصولا إلى علاقته بالله ومرورا بعلاقته بالسّلطان وسائر بني الإنسان على اختلاف مراتبهم وليس للأدب أو لهذا العقل المكتسب من وظيفة في الحقيقة إلاّ أن يكون مرجعا ومعيارا أو مستشارا به تعرف المصلحة فتجتلب وتُعرف المضرّة فتجتنب، ومتى كان ذلك ضمن الفوز والسّعادة في "المعاش والمعاد" وهاهنا بالذّات تتجلّى المقاصد النّفعيّة للأدب في أوسع معانيها وأشدّها تلازما بل تطابقا إلى حدّ التّماهي : المعرفي، الخلقي، العملي، ويتجلّى في الآن نفسه وجه آخر من وجوه التّقاطع بل التّماثل البنيوي الأصولي بين الحكاية المثليّة كجنس قصصي مخصوص والأدب العربي كمتن كلّي ونظام مركّب ظلّ، على اختلاف عصوره القديمة، محكوما إلى مدى بعيد بهذا التصوّر الجاحظي للأدب حتّى لقد صار الجاحظ ونصوصه في هذا الإطار، كما صار في غيره (75)، عنوانا عن عموم الأدب أو نسخة مكثّفة من مدوّنته الكبرى.

خلاصة القول في ما سبق وتمهيدا لما يأتي أقول : إنّ التصوّر العربي السّائد للأدب في القديم، وربّما إلى عهد غير بعيد من عصرنا هذا (76)، هو تصوّر تؤسّسه مبادئ العقل والحكمة والوقار التي لا تنهض، في هذا التصوّر بالذّات لا في كلّ الأحوال بالضّرورة، إلاّ على أنقاض ما يعاكسها من قوى الحسّ أو قوى النّفس القريبة منها كالغرائز والرّغبات والأهواء،

(75) راجع افكار حمادي صمود بصدد "الحدث الجاحظي" في اطروحته : التّفكير البلاغي عند العرب. وبصدد علاقته بمسألة الاجناس تحديدا، انظر في تدخّل صمود ضمن كتاب مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم. ص : 307 / 312.

(76) انظر عيّنات كثيرة في السّجال حول ضرر الرّوايات والقصص عموما على صفحات المجلاّت والجرائد العربيّة من أواخر القرن التّاسع عشر حتّى منتصف القرن العشرين تقريبا. مجموعة ضمن كتاب : نظريّة الرّواية. اعداد وتقديم محمّد كامل الخطيب. من سلسلة قضايا وحوارات النّهضة العربية (2) منشورات وزارة الثّقافة السّوريّة. دمشق 1990. وراجع أيضا مقالتي بالحوليات. مرجع مذكور سابقا. وكأنّه لا غناء عن الإشارة إلى تفاقم السّجال وتحوّله إلى عنف خالص في عصرنا الرّاهن. عناوين الوقائع في هذا الصّدد اكثر من أن تحصى وآخرها "ضجّة" وليمة لأعشاب البحر لحيدر حيدر في مصر.

أوحديّة المعنى وخلوده :

إنّ القول بأوحديّة المعنى وخلوده ليس في الحقيقة سوى الوجه الآخر للقول بأقدميّة المعنى وأفضليّته حتّى لكأنّ هذه الصّفات الأربع لا تبدو متلازمة متظافرة، ودونما إمكانيّة فصل بين علّة ومعلول فيها فحسب بل تبدو جميعا متشابهة متّحدة من جهة انحدارها من جذر معرفي واحد : الرّؤية الفلسفيّة الميتافيزيقيّة لماهية المعنى. لذلك فإنّ التّوسّع النّسبي الذي تكلّفناه في ما تقدّم من كلام على صفتي الأقدميّة والأفضليّة، سيغنني بلا شك عن الخوض في كثير من التّفاصيل المتعلّقة بصفتي الأوحديّة والخلود، فضلا عن أنّ هاتين الصّفتين إنّما تتجلّيان خاصة من قراءة الظّواهر الشّكليّة الثّلاث نفسها التي اعتمدناها في إبراز صفتي الأقدميّة والأفضليّة، أعني : التّقديم والإسناد والتّأويل.

فأمّا أنّ الخلود هو الوجه الآخر للقدم فذلك من قبل أنّ المعنى لمّا كان قديما من جهة وصالحا للانتقال من السّلف إلى الخلف من جهة أخرى فقد صار بالتّالي بمثابة الجوهر المتعالي على أعراض الزّمان والمكان وملابسات التّاريخ عموما وصار من ثمّ صالحا لكلّ زمان ومكان؛ إنّه إذن مطلق. ويمكن، دون أيّ إشكال، قلب الاستدلال تماما : فالمعنى مطلق، وهذا من أسس الرّؤية الفلسفيّة الميتافيزيقيّة، لأنّه بعض من تجلّيات المطلق الذي هو الله وحكمته فمن الطّبيعي أن يتّصف ببعض صفاته ومنها تحديدا الخلود ومتعلّقاته الأخرى. وقلب الاستدلال على هذا النّحو ليس بالأمر الغريب في الحقيقة بالنّظر إلى النّسق الدائري المؤسّس للحكاية المثليّة.

وأمّا أنّ الأوحديّة هي الوجه الآخر للقدم فهذا ممّا لا يمكن الاستدلال عليه إلاّ بضرب من القياس على القولِ بخلاف ذلك أي بتعدّد المعنى. إنّ القول بالقدم هو سليل الفصل بين اللّفظ والمعنى بينما القول بالتّعدّد ينبني على مبدأين أساسيّين أوّلهما وحدة اللّفظ والمعنى أو الشّكل والمضمون من جهة، وثانيهما، وترتيبا على السّابق، إيلاء فعل القراءة، وهي بالطّبع متعدّدة مختلفة تعدّد القرّاء واختلافهم، أهميّة أساسيّة في إنتاج معنى

النصّ. فليس للنصّ في هذه الحالة معنى واحد مكتمل منته، وليس هو سابقا على النصّ ولا منجزا متحقّقا في النصّ بصفة نهائيّة وإنّما هو ينجز ويتحقّق، وبالتّالي يتجدّد ويتعدّد، عبر فعل القراءة. ومن هنا نرى كيف أنّ نظريّة المعنى التي تمثّل في كلّ الأحوال أساسا من أهم الأسس المعرفيّة في وجود النصّ، لا تفعل فعلها في تحديد خصائصه الشّكليّة فقط، بل يترتّب عليها، أو يقترن بها دونما أسبقيّة، تصوّر معيّن لفعل القراءة وتحديد معين لدور القارئ ووضعه من حيث علاقته بالنصّ تحديدا، فإمّا أن يكون طرفا سلبيّا لا يتعدّى دوره تلقّي المعلومات والحقائق الجاهزة وحكم القدامى حتّى لكأنّ مثله فعلا مثل اللّفظ في نظريّة المعنى في الحكاية المثليّة : إنّه مجرّد وعاء يحتوي المعنى ويختزنه ليؤمّن استمراره وانتقاله وتلك هي الحال، لا في الحكاية المثليّة فحسب، بل في كلّ كتابه أو تفكير مؤسّسين على فكرة قدم المعنى. وإمّا أن يكون القارئ على عكس ذلك، أو على خلافه على الأقلّ، طرفا فاعلا إيجابيّا مساهما، قليلا أو كثيرا، وعلى هذا النّحو أو ذاك، في إنتاج المعنى، فيكون مثله في هذه الحالة مثل النصّ ذاته : كلاهما كيان مركّب، متعدّد الأبعاد والمستويات، إنّهما نصّان أو ذاتان تتحاوران في اتّجاه البحث عن المعنى [107] ومن الواضح أنّ مثل هذا القارئ لا يمكن أن يوجد في ظلّ نظريّة في المعنى تقوم على مبادئ الأقدميّة والأفضليّة والأوحديّة والخلود. ومن هاهنا، من هذا الحدّ الفاصل بين هذين النّمطين من القرّاء، ينفتح أفق التّفكير في قراءة حديثة للحكاية المثليّة : هل تستقيم معرفيّا رغم ما تكون عليه المبادئ المؤسّسة لكلّ من الموضوع والمنهج من تضارب في هذه الحالة ؟ ولئن استقامت فهل يمكن إنجازها تطبيقيا وإلى أيّ حدّ ؟ فإن كان ذلك فما عساها تثمر من نتائج ؟

(107) راجع مقالتي : نحو قراءة إبداعيّة للنصّ الأدبي. ضمن مجلّة الحياة الثّقافيّة. عدد 106 جوان 1999. ومنها خاصّة ص : 55 / 57 : القراءة الإبداعيّة والمعنى. وراجع أيضا صناعة المعنى وتأويل النصّ. مرجع مذكور سابقا. مواطن عديدة وخاصّة مداخلتي الحبيب شبيل : من النصّ إلى سلطة التّأويل. ص 457 منها ومحمّد عبد العظيم : معاني النصّ الشّعري. ص : 197 / 199 منها.

إنّ التّفكير بوحي من هذه التّساؤلات يستوجب تجاوز نطاق المشروع السّردي المؤسّس للحكاية المثليّة والمتأسّس بها في آن، وهذا لا محالة بعد أساسي في هذه المقالة، وفي ما يأتي منها خاصّة لكن القول المفصّل فيه، نظريّا وتطبيقيّا، يحتاج إلى بحث قائم بذاته وهو إلى ذلك لا يستقيم منهجيّا إلاّ بعد استيفاء القول في بقيّة عناصر مسألة المعنى من داخل المشروع السّردي ممّا لا يكون إلاّ بالإنخراط المنهجي، الواعي والمؤقّت، في منطقه.

ماذا تعني أوحديّة المعنى وخلوده في الحكاية المثليّة ؟ الجواب عن هذا السّؤال يمكن أن يصدر عن موقعين مختلفين : فمن جهة الأسس المعرفيّة يرجع الكلام إلى ما سبق عن سائر صفات المعنى بحكم التّلازم بينها، والأوحديّة تعني بكلّ بساطة أنّ الحكاية لا تتضمّن أكثر من معنى واحد أو غير معنى واحد مهما كانت قائمة على الازدواج المأثور : ظاهر/باطن، هزل/جدّ، والخلود يعني أنّ هذا المعنى مطلق، صالح لكلّ زمان ومكان. أمّا من جهة المشروع السّردي، ومن جهة استراتيجيّته تحديدا باختلاف لحظاتها كما سنرى، فإنّ الجواب عن السّؤال السّالف لا يلبث أن يسفر عن أنّ صفتي الأوحديّة والخلود ليستا من الحقائق المعرفيّة الخالصة وأنّهما أدخلا في الايديولوجيا أو أوقعا تحت تأثير ضغوط الايديولوجي في الفكر والخطاب منهما تحت تأثير الهاجس المعرفي الخالص. أو لنقل إنّهما، شأن صفتي الأقدميّة والأفضلية، أدخلا في ما يمكن أن نسمّيه بالايديولوجيا المعرفيّة أو بايديولوجيا المعرفة الأدبيّة ما دمنا في حقل الأدب (108)، وإنّما نقول ذلك لأنّ هذه الصّفات تبدو، من هذه الجهة في النّظر تحديدا، من مستلزمات المشروع السّردي للحكاية المثليّة بما هي حكاية تعليميّة ذات استراتيجيّة نفعيّة نظريّا وعمليّا. إنّ أوحديّة

---

(108) المقصود بالايديولوجيا الأدبيّة الشّكل، وليس المضمون، على نحو ما بيّنه ليو برساني Léo Bersani في تحليله لمقوّمات الرّواية الواقعيّة. انظر مقالته القيّمة :

Le réalisme et la peur du désir. in : Littérature et réalité. Ouvrage collectif. Ed. du Seuil. Coll. Points 1982, pp : 47/80.

المعنى ليست صفة عالقة ببيّنة الحكاية في حدّ ذاتها بقدر ما هي طارئة عن وجهة نظر معيّنة للسّارد تتحدّد في ضوئها سائر مكوّنات المشروع : وظيفة الحكاية، العلاقة بالمتلقّي، مقصديّة السّرد. بل كأنّني لا أجد شاهدا أبلغ على بطلان مبدإ أوحديّة المعنى من بنية الحكاية المثليّة نفسها من حيث قيامها على ثنائية المعنى الظّاهر/المعنى الباطن، فهذه الثّنائيّة إقرار صريح من داخل منطق الحكاية بأنّ المعنى غير واحد على أيّة حال، أمّا إذا جرّدنا هذه الثّنائيّة من الشّحنة المعيارية الملازمة لها واستبعدنا مبدأ أفضليّة هذا المعنى أو ذاك على الآخر فهناك لا يتأكّد الإقرار السّالف باللاأوحديّة فحسب بل تتوفّر مقدّمة أخرى أساسيّة في اتّجاه قراءة حديثة ممكنة للحكاية المثليّة. إنّ وجهة نظر السّارد هي التي تستوجب أوحديّة المعنى بالدّرجة الأولى إذ تريد للحكاية على أن تقرأ على نحو معيّن وعلى أن لا يفهم منها غير ما يريد السّارد إفهامه للمتلقّي وهنا بالذّات تتجلّى، مرّة أخرى، وظيفة التّقديم ومن جهة التّأويل من جهة أخرى. فإذا كانت وظيفة التّقديم أن يقول معنى الحكاية قبل سردها فإنّ وظيفة التّأويل أن يؤكّد ذلك المعنى ويستبعد سواه ممّا لعلّه يعلق بالذّهن من قراءة الحكاية أو الاستماع إليها حتّى لكأنّ التّقديم والتّأويل يتآزران على هذا النّحو على تسييج معنى الحكاية حقّا بمحاصرتها من البداية والنّهاية ومنعها من أن تنحرف عمّا لا تعدو أن تكون جزءا منه، أو على الأصح أداة فيه لا أكثر: المشروع التّعليمي الوعظي المدبّر. وليست محاصرة الحكاية، من جهة أخرى، سوى تعبير عن محاصرة المتلقّي وتحديد وضعه في هذا المشروع : إنّ السّارد، بمقتضى دوره التّعليمي، ينصّب نفسه وصيّا على المتلقّي، "يمهّد له الطّريق إلى فهم الحكاية" في البداية، أو على الأصحّ يحدّد له أفق الانتظار الذي ينبغي أن يتلقّى منه الحكاية ثمّ يعمد إلى تزكية ذلك الفهم وتعزيزه في النّهاية عبر التّأويل. وهكذا يمكن القول : التّقديم والتّأويل مكوّنان أساسيّان في النصّ المثلي لا لأنّ الحكاية تقتضيهما بالضّرورة، وفي كلّ الأحوال، بل لأنّ وجهة نظر السّارد الموجبة لأوحديّة المعنى تستوجب هي أيضا أن يستأثر السّارد بوظيفة القراءة ويحتكر صلاحيّة إنتاج المعنى إلى

جانب قيامه بوظيفته الأصليّة العاديّة أيّ السّرد. وهكذا لا يفضي الأمر إلى اختزال معنى الحكاية فحسب (باطن دون الظّاهر بل باطن معيّن دون سواه) بل أيضا إلى تهميش المتلقّي واختزال وضعه في مجرّد صدى للسّارد ينهج نهجه في فهم النصّ ويمتثل لتوصياته وتعليماته في ما يتعلّق بالفهم من تبعات. وعلى هذا النّحو تحقّق الحكاية وظيفتها التّعليميّة إذ العمليّة التّعليميّة تستوجب بالطّبع ضربا من وحدة الفهم بين المعلّم والمتعلّم وإن كانت منطلقة أساسا من التّفاوت بين المقامين بل يمكن القول إنّها من حيث تنطلق من الإقرار بالتّفاوت فإنّها لا تحقّق وظيفتها إلاّ بمقدار ما توفّق إلى تحقيق وحدة الفهم. وعلى هذا الأساس فإنّ التّأويل في حدّ ذاته يخرج عن صبغته المجرّدة أو العامّة ليكتسب معنى خاصّا محدّدا : ليس التّأويل في الحكاية المثليّة رجوعا عن ظاهر اللّفظ إلى المعنى الباطن أو معنى باطن بإطلاق وإنّما هو رجوع إلى المعنى الذي يريد السّارد، أو يريد مشروعه السّردي، سوق المتلقّي إليه. إنّ وضع السّارد لا يختلف في شيء، من هذه الجهة عن وضع "الخطيب أو الأستاذ أو الواعظ" ووضع المتلقّي (وسيّان في ذلك المتضمّن في الحكاية أو الخارج عنها) لا يختلف في شيء عن وضع الجمهور أو وضع التّلميذ كما تذهب إلى ذلك سوزان سليمان.

لكن استراتيجيّة السّرد في الحكاية المثليّة لا تقف عند هذا الحدّ، لا تكتفي بالتّبليغ والإفهام، بل ولا بالفهم من قبل المتلقّي فلا بدّ من عمليّة أخرى ذهنيّة أيضا تنبني على ذلك وهي الاقتناع الذي يكون بدوره مقدّمة لغاية الغايات جميعا : العمل، ومرتبة العمل، بعبارة ابن عربشاه هي "المرتبة الجامعة النّافعة" إنّها "درجة العمل وبها الفضل اكتمل" (109).

(109 شخص ابن عربشاه على لسان الحكيم حسيب المشروع السّردي المثلي تشخيصا مراتبيّا قوامه أربع درجات : حسن الاداء أو حسن البيان وهي من مشمولات السّارد وتوافقها من جهة المتلقّي : حسن الاستماع فالانتفاع أو الاستفادة "والمرتبة الرّابعة وهي الجامعة النّافعة درجة العمل وبها الفضل اكتمل". الفاكهة ص : 16.

بعبارة أخرى إنّ المعنى (وهو الحاصل عن عمليّة الفهم) لا بدّ أن يفضي إلى عبرة (وهي ما ينشأ عن إخضاع المعني لمعيار قيمي، معرفي أو خلقي أو غير ذلك : حقّ/باطل، خير/شرّ، عدل/ظلم الخ...) ثمّ إنّ العبرة لا بدّ أن تتحوّل إلى مبدإ في السّلوك أو "قاعدة عمل" بعبارة سوزان سليمان [110] وبتدخّل ما يسمّيه الفلاسفة المسلمون بـ "القوّة النّزوعيّة" [111] يتحوّل المبدأ إلى سلوك فعلي في الواقع والقاعدة إلى تطبيق في الحياة، ودائما في أحد الإتّجاهين : فإمّا الحثّ وإمّا الكفّ، حثّ النّفس والغير على إتيان الفضائل أو كفّهما عن الرّذائل. فالحثّ دائما على المرغوب والكفّ أبدا عن المرهوب. وكذا يمكن القول إنّ النصّ المثلي لا ينتهي حقّا إلاّ في ما بعد زمن القراءة وفي ضوء ردّ فعل المتلقّي العاجل والآجل، أو قل إنّه لا ينتهي من حيث هو نصّ إلاّ ليبدأ من حيث هو ممارسة وتطبيق. لذلك نجد كتاب الأماثيل يؤكّدون باستمرار على مبدإ التّلازم الجوهري بين العلم والعمل سواء بصفة صريحة مباشرة كما في تقديم الكتاب الذي هو ركن ثابت في نظام التّأليف كما سبق بيانه والذي يقوم، بالنّسبة إلى الحكايات، مقام "سياق تناصي" [112] هامّ جدّا، أو بصفة ضمنيّة يعبّر عنها منطق السّرد وخاصّة في الحكاية الإطاريّة. يقول ابن المقفّع مثلا : "ثمّ إنّ العاقل إذا فهم هذا الكتاب وبلغ نهاية علمه فيه ينبغي له أن يعمل بما علم منه لينتفع به ويجعله مثالا لا يحيد عنه" [113] أمّا صاحب "الأسد والغوّاص" فبعد أن يؤكّد، في المقدّمة، أولويّة "المنفعة والصّلاح على اللّذّة" في كلّ الأحوال (الأكل والجماع والأدب) فإنّه يعود في الخاتمة ليقرّر، على لسان أكيس واحد من ثلاثة نفر : "إنّه لا ينتفع

---

(110) المرجع نفسه، ص : 482.

(111) عاطف جودة نصر : الخيال مفهوماته ووظائفه. مرجع مذكور سابقا. ص : 155 وإلفت كمال الرّوبي : نظريّة الشّعر عند الفلاسفة المسلمين ص : 36.

(112) العبارة لسوزان سليمان. المرجع نفه. ص 488.

(113) المصدر نفسه. ص : 46.

بعلمه من ترك العمل به" (114) وفي مقدّمة فاكهة الخلفاء يركّز ابن عربشاه بصفة خاصّة على "الملوك والأمراء وأرباب العدل والرّؤساء والسّادة والكبراء" وما يراد للأماثيل أن تحدثه فيهم فيقول على لسانهم : "إنّ مثل هذه الحيوانات مع كونها عجماوات إذا اتّصفت بهذه الصّفة وهي غير مكلّفة وصدر منها مثل هذه الأمور الغريبة والقضايا الحسنة العجيبة فنحن أولى بذلك" ثمّ يضيف، وهو المهم، "فيسلكون تلك المسالك" (115) وهو ما يتحقّق دائما كما تدلّ على ذلك نهاية الحكاية الإطاريّة التي تتنزّل فعلا، وفي كلّ الأحوال، في ما بعد زمن السّرد المثلي وتستدعي دائما المتلقّي الخارج عن الحكاية الذي، إن تلقى الكتاب على نفس النّحو الذي تلقى به المتلقّي الداخلي الحكايات، ضمن له البقاء والاستمرار وأمّن بالتّالي للمشروع السّردي المثلي أن يطرح من جديد كلّما اقتضت الحاجة ذلك، وهذا ما تمّ فعلا على يدي صنف معيّن من المتلقّين الخارجين لكتاب ابن المقفّع أعني مؤلّفي الحكايات المثليّة بعده فصاحب الأسد والغوّاص يحيل عليه صراحة في المقدّمة وأثر كليلة ودمنة في حكاياته أوضح من أن يحتاج إلى شواهد كما سبق أن ذكرنا أمّا ابن عربشاه فرغم أنّ هاجس التّجديد مهمّ جدّا عنده وأثره ظاهر فعلا في نصّه على أكثر من صعيد فإنّه لا يتردّد في الإقرار لكليلة ودمنة، فضلا عن الشّهرة، بأنّه "فاق على نظائره بمخبره ومنظره وحاز فنون الفطنة" (116).

---

(114) المصدر نفسه ص : 206 / 207 والشّبه بحكاية السّمكات الثّلاث في كليلة ودمنة واضح. والباب الخامس من الكتاب كلّه في هذا المعنى ففيه "بيان عن أمر العالم الذي يعلم ولا يعمل بعلمه" ص : 63.

(115) الفاكهة ص : 7/6.

(116) الفاكهة ص : 8.

خاتمة : نتائج واستشراف

ما هي أهمّ النّتائج التي يمكن أن نخرج بها من هذه المحاولة في دراسة مسألة المعنى في الحكاية المثليّة انطلاقا من تجلّياتها الشّكليّة وما يعزّزها من قرائن ومعطيات متنوّعة ؟

فضلا عمّا أسلم إليه التّفكير من نتائج جزئيّة في مختلف محطّات هذه المقالة، يجدر أن نقف في هذا المقام على ما يلي توكيدا لما سبق أو توسّعا في الاستنتاج أو استشرافا لأفق بحثي آخر :

1. إنّ الصّفات الأساسيّة الأربع التي درسنا : أفضليّة المعنى، قدمه أوحديّته، خلوده لا تلبث أن تسفر، عبر اختبار التّحليل، عن محتوى إيديولوجي لا شكّ فيه مهما يكن لها من مشرعيّة معرفيّة نسبيّة بل قد أجازف بالقول إنّ هذه الصّفات لم تكتسب اتّساقها فتصبح بمثابة النّواة الصّلبة المؤسّسة للحكاية المثليّة إلاّ بفعل حضور الإيديولوجي ودوره الكبير، كما هي الحال في كلّ خطاب، في التّعتيم على ما في النّسق من أوجه الضّعف والخلل، بل والتّناقض في أحيان كثيرة كالقول بأوحديّة المعنى والإقرار في الآن نفسه بثنائيّة المعنى الظّاهر والمعنى الباطن أو الاحتفاء الكبير بالعقل من جهة والإقرار من جهة أخرى "بأنّ أمر الدّنيا كلّه بالقضاء والقدر والذي قدّر على الإنسان يأتيه على كلّ حال والصّبر للقضاء والقدر وانتظارهما أفضل الأمور" (117).

2. إنّ حضور الإيديولوجي ناشئ بدوره عن علّة أخرى أسبق : طغيان الهاجس النّفعي أو العملي أو الإصلاحي كما درج النّقد العربي على أن يقول في هذا المقام، بل كأنّ العلّة والمعلول هنا وجهان لمركّب واحد : الإيديولوجيا، وهذا بصفة عامّة إذ بحسب مدى طغيان اعتبارات النّفعيّة والمردوديّة والعمليّة يكون الفكر أدخل في الأيديولوجيا فأدخل

---

(117) من حكاية ابن الملك وأصحابه. كليلة ودمنة، ص : 234.

وأقبل للخضوع لضغطها وإكراهاتها إذ أنّ الايديولوجيا، في أبسط تعريفاتها وأخطرها، إن هي إلاّ "الفكر المغرض الهادف" بعبارة عبد الله العروي [118]. وإذا كانت الصّبغة الغرضيّة، على ما تقدّم ذكره عن سوزان سليمان، أحد الثّوابت البنيويّة في أجناسية الحكاية المثليّة فيمكن القول هاهنا، وبغضّ النّظر عن طبيعة الغرض (سياسي، أخلاقي، ديني الخ...) ومحتواه، إنّ غرضيّة الحكاية المثليّة هي هي مناط ايديولوجيتها بالذّات، وهذا من جهتين : الأولى مباشرة يقتضيها قول العروي المذكور فالصّبغة الايديولوجيّة ليست في الحقيقة سوى المعادل الفكري للغرضيّة التي تبدو في الوهلة الأولى مقوّما فنّيا أو اجناسيّا خالصا، أمّا الجهة الثّانيّة فغير مباشرة ولكن الفكرة التي تلوح منها أهمّ بكثير ومحصلها باختصار أنّ الغرضيّة هي التي تملي بالضّرورة أوحديّة المعنى وما يتعلّق بها من سائر صفاته وأنّ مكانة المعنى في الحكاية المثليّة، وربّما أيضا في سائر المباحث الأدبيّة النّقديّة، ليست مسألة معرفيّة خالصة بل هي ملتبسة بالأيديولوجي إلى حدّ بعيد وعلى هيئة تخوّل لنا، دون مجازفة في ما أقدر، الكلام عن "إيديولوجيا معرفيّة" باعتبارها مكوّنا خفيّا، واعيا أو غير واع، في تشكيل المشروع السّردي من جهة، وباعتبارها من جهة أخرى، جهة القراءة، أداة هامّة في التّفكير والتّحليل دونما اختزال ولا تبسيط بالطّبع وإنّما بحسّ نقدي جدلي مفتوح للمراهنة على شتّى الممكنات.

3. للعمل أو الإصلاح أو التّغيير اتّجاه خاصّ واضح في الحكاية المثليّة : إنّه عود على بدء دائما، إنّه في العمق خال من أيّ بعد تجديدي أو تجاوزي وإنّما هو عودة إلى الأصول الأولى أو هو تغيير لوضعيّة استثنائيّة للعودة إلى القاعدة الثّابتة. نعم لا يجادل عاقل في أنّ الوضعيّة الإستثنائيّة في كتب الأمثال هي دائما وضعيّة سلبيّة أو حالة افتقار، وأنها

---

(118) الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة (صياغة جديدة). المركز الثّقافي العربي. ط 1. 1995. ص : 19.

بالتّالي تستدعي الإصلاح أو سدّ الإفتقار وهذا شيء طبيعي في الحقيقة إذ لولاه ما كانت حكاية ولا كانت الحاجة إليها. ولكن السّؤال يفرض نفسه لا محالة : هل الإصلاح إيجابي بالضّرورة في كلّ الأحوال ؟ وكأنّ الجواب بديهي من الوهلة الأولى : فالأمر كذلك فعلا وبلا شكّ ولكنّها مسألة ظاهريّة لا أكثر. أمّا إذا نفذنا من المظهر إلى المخبر أو من الظّاهر إلى الباطن بمصطلح الجماليّة المثليّة نفسها فسنجد أنّ البنية النّموذجيّة العميقة المؤسّسة للحكاية المثليّة والمكرّسة بها في آن واحد، ليست بنية محافظة في حدّ ذاتها فحسب ومناوئة ضدّيا، وبصريح العبارة، لأيّ تغيير جذري لنظام المعرفة ونظام السّلطة القائمين فقط بل سنجد وهو الأهم، أنّ هذه البنية قابلة بكلّ سهولة للتّحوّل إلى آليّة أو أداة لإعادة إنتاج الواقع القائم وتأمين بقائه واستمراره بغضّ النّظر عن الأحوال والصّفات واتّجاه التّغيير المنجز أو المنشود، فكلّ هذا من قبيل التّفاصيل من هذه الجهة في النّظر وما هذا في الحقيقة بالأمر الغريب ولا من الاستنتاج المتعسّف في شيء إذ هو من صميم الأدب المثلي من حيث هو مؤسّس جوهريّا على مبدأ المماثلة والتّكرار كما ذكرت من بداية هذه المقالة [119].

4. للعمل والتّغيير والإصلاح أداة واضحة أيضا : الكلمة، الكلمة المحكية المحيلة على عالم متخيّل، أو لنقل بعبارة واحدة : الحكاية. وهاهنا فائدتان مهمّتان : الأولى يتضمّنها قول لسوزن سليمان : "حسبنا أن نقرّ بأنّ مشروع الحكاية المثليّة، شأن كلّ سرد تمثيلي، هو مشروع طوباوي

(119) انظر عيّنة نموذجيّة في دلالتها الصّريحة على هذا المعنى في آخر حكاية النّاسك والضّيف من كليلة ودمنة (ص : 228) حيث ينبّه الفيلسوف الملك إلى كلّ ما من شأنه أن "يفضي إلى تشوّش العالم وفساد الأمور واختلاط الطّبقات وضياع المراتب والأقدار. والأمور في ذلك كلّه تجري على مثال واحد (هكذا ! !) ينتهي إلى الأمر الخطير الجسيم من مزاحمة الملك على ملكه ومضادّته فيه". ولو بحثنا عن مثل هذا وغيره من معان "ظاهرة وباطنة" في إطار قراءة ايديولوجيّة سياسية لكليلة ودمنة أو غيره من أدب مثلي لوقعنا على الكثير الكثير ممّا لعلّه يحملنا في نهاية الأمر على السّؤال : أنحن حقّا بإزاء "بلاغة مقموعين" كما قال جابر عصفور أم نحن بإزاء فلسفة تنظر للقمع وتشرعه وتؤبّده وإن يكن "قمعا مقنّنا" ؟

قوامه تغيير اتّجاه أعمال البشريّة بسرد الحكايات عليهم ففي عالم السّرد التّمثيلي لا وجود لقرّاء متمرّدين (أو مجرّد لا مبالين)" [120] إنّ القارئ بعبارة أخرى لا بدّ أن يتأثّر وينتهج النّهج الذي يرسمه السّارد، قليلا أو كثيرا، عاجلا أو آجلا. لا ينطوي المشروع السّردي على أيّ إمكانيّة لقراءة الحكاية على غير النّحو الذي يمليه السّارد ويرتضيه أو هكذا يريد لمشروعه أن يكون. ومع ذلك فإنّ أبسط مساءلة نقديّة لا تلبث أن تسفر عن خلاف ذلك وتكشف بالتّالي عن أنّ المشروع قابل لأن يوضع برمّته موضع سؤال؛ وهذا ما يستشف من الفائدة الثّانيّة التي أردت توضيحها هنا ويمكن أن تطرح في قالب سؤال : أليس في هذا الدّور الحاسم الذي أسند إلى الحكاية، وبعد الذي رأينا من أسباب ومظاهر هامشيّتها في بنية النصّ المثلي، ما يحدث من أوّل وهلة خللا أو مفارقة في منطق المشروع السّردي المثلي من حيث هو قائم من أسسه على مبدأ أفضليّة المعنى من جهة ثمّ خاصّة على مبدأ مركزيّة العقل من جهة أخرى ؟

5. بناء على أهميّة الحكاية وما يراد لها أداؤه في المشروع السّردي المثلي من تأثير وتفعيل وتغيير فإنّه يجوز وصفها بما وصفت به سوزان سليمان مرّة أخرى رواية الأطروحة، وهما على ما تقدّمت الإشارة إليه من تشابه : "إنّها جنس بلاغي في المعنى الأكثر حرفيّة لهذه الكلمة (البلاغة : فنّ الإقناع)" [121]. ومن هذه الصّفة بالذّات يمكن أن نقف على مستوى آخر من مستويات التّقاطع، بل التّطابق، بين المشروع السّردي المثلي ونظريّة الشّعر عند العرب من حيث هي بالأساس نظريّة بلاغية بهذا المعنى بالذّات أو

(120) المرجع نفسه ص 486 واستعمل "السّرد التّمثيلي" هنا معادلا لـ récit exempaire وهو أوسع من الحكاية المثليّة. كما ذكرت من قبل.

(121) المرجع نفسه. ص : 469. وما بين القوسين في الأصل.

حتّي بغيره [122]، وندرك بالتّالي سببا آخر من الأسباب التي جعلت الحكاية المثليّة ترسخ، أكثر من سواها من أجناس قصصيّة، في الأدب العربي فتكون أقل هامشيّة في نظامه المؤسّس على مبدأ مركزيّة الشّعر.

فبناء على هذه النّتائج الخمس بما تتضمّنه خاصّة من تلميحات نقديّة نضيفها إلى ما تخلّل عموم المقالة من تلويحات وتساؤلات يمكن في هذا المقام أن نعود إلى طرح السّؤال المركزي الذي سبق أن أسلمنا إليه التّحليل : مدى مشروعيّة التّطلّع إلى قراءة حديثة للحكاية المثليّة ؟ ومدى إمكانيّة ممارستها فعليّا ؟ وما عساها تكون النّتائج التي تفضي إليها الرّهانات التي تكسبها ؟

---

(122) اقصد من قولي "بهذا المعنى بالذّات" إلى مجمل التّصوّرات التي تحدّ الشّعر وتتعامل معه من جهة مقاصده الإقناعيّة خاصّة والتي، بسبب ذلك، لم تحفل بالفروق بين الشّعر والخطابة خاصّة، بل بينه وبين سائر الأجناس إلاّ من جهة الشّكل المتعيّن لا أكثر (الوزن والقافية خاصة) وفي هذه التّصوّرات يتجلّى فعلا تأثير "الحدث الجاحظي" مرّة أخرى (راجع تدخّل صمود في : مشكل الجنس الأدبي. مرجع مذكور سابقا. ومصطفى الجوزو : نظريات الشّعر عند العرب. الفصل الأوّل من القسم الرّابع : الشّعر والخطابة. دار الطّليعة. بيروت. ط 1 / ديسمبر 1981. ص 236). أمّا "بغير هذا المعنى" فأقصد إلى التّصوّرات التي أحلّت مفهوم التّخييل محلّ مفهوم الإقناع في التّصوّرات السّابقة وهي التّصوّرات التي تبلورت في وساط الفلاسفة وخاصّة الفارابي ثمّ بلغت أوج تبلورها عند النقّاد على يدي حازم القرطاجي (راجع : نظريّة الشّعر عند الفلاسفة المسلمين. مرجع مذكور سابقا. مثلا ص : 115. وفي خصوص حازم راجع القسم الخاص به ضمن كتاب جابر عصفور : مفهوم الشّعر، دراسة في التّراث النّقدي. دار التنوير. بيروت. ط 3 / 1983 وانظر خاصّة ص : 160 وما بعدها :مفهوم التّخييل). وأمّا انّ كلامي هاهنا لا يراعي الفرق بين التّصوّرات الأولى والتّصوّرات الثّانية فلأنّ التّخييل والإقناع لا يختلفان، هنا وهناك، إلاّ من قبل أنّهما وسيلتان لا أكثر فأمّا المرجع فواحد : العقل ("فالشّعر عمليّة تخيّلية تتمّ في رعاية العقل" جابر عصفور. المرجع والصّفحة المذكوران أعلاه. وهاهنا صدى آخر لمركزيّة العقل في الثّقافة العربية) وأمّا المقصد فهو هو ايضا : العمل، "فالأقاويل الشّعريّة ... القصد بها **استجلاب المنافع واستدفاع المضار** ببسطها إلى ما يراد من ذلك وقبضها عمّا يراد، بما يخيّل إليها من خير أو شرّ" بعبارة حازم (عن جابر عصفور. المرجع نفسه ص : 165 / وهاهنا صدى آخر لطغيان النّزعة المعيارية الخلقيّة) ولا اظنّ انّ شيئا يتغيّر في كلام حازم لو استبدلنا "الأقاويل الشّعريّة" بـ "الحكايات المثليّة".

إنّ الجواب المفصّل عن هذه التّساؤلات وما يمكن أن يتفرّع عنها يحتاج فعلا إلى تنظير وتحليل تضيق عنهما حدود هذه المقالة، أمّا إجمالا فكأنّ اتّجاه الجواب عندي واضح : نعم، ليس ذلك مشروعا وممكنا فحسب بل إنّه لمطلوب كأوكد ما تكون المطالب العلميّة والثّقافية في تاريخ العرب الحديث، ونكتفي هنا تبريرا لهذا الاتّجاه في الجواب بسوق الأفكار والتّوضيحات التّاليّة :

1. إذا كانت هذه المقالة صادرة عن انخراط منهجي واع في المشروع السّردي للحكاية المثليّة فإنّ الإنجاز التّطبيقي الفعلي لقراءة حديثة يستوجب الصّدور عن موقع آخر، ليس هو بالضّرورة "التّمرّد ولا اللاّمبالاة" كما تقول سوزان سليمان وإنّما هو باختصار موقع القراءة الأدبيّة النّقديّة التي هي بالطّبع والضّرورة حرّة ومحرّرة.

2. لا تستقيم قراءة حديثة للحكاية المثليّة دون نقد جذري داخلي (وهو ما حاولناه في هذه المقالة)، وخارجي (في ضوء مكاسب المعرفة الحديثة) لنظريّة المعنى المؤسّسة لها وفي اتّجاه واضح : تأكيد صبغته التّعدّدية الاختلافيّة في الحكاية المثلية نفسها. إنّ مجرّد حرص السّارد مثلا على تعاطي عمليّة التّأويل تكريسا لمبدأ أوحديّة المعنى، فضلا عن كونه صادرا بصريح اللّفظ عن القول بازدواجيّة المعنى على الأقلّ (ظاهر/باطن) لا بأوحديّته، وفضلا عمّا يدل عليه من استحواذ على مقام القراءة فإنّه، أعني ذلك الحرص، قد لا يخلو من دلالة على وعي ظاهر أو مضمر بالطّبيعة التّعدّدية للكلام عموما والكلام الأدبي منه خصوصا.

3. من الثّابت أنّ الحكاية المثليّة لا تستجيب بسهولة لقراءة حديثة في هذا الاتّجاه فهي فعلا مسيّجة، محصّنة ضدّ التّعدّد والاختلاف (123)، لذلك لا يمكن تصوّر منهج تطبيق آلي صالح لأيّ حكاية تعرض لنا وإنّما

(123) انظر المقارنة بين النصّ الحديث والحكاية المثليّة في آخر مقالة سوزان سليمان. ص : 488 / 489.

نقبل على هذا العمل على سبيل الاختبار والتّجريب بإخضاع كلّ عيّنة نصّية يراد تحليلها للعمليات التّالية :

أ - نقد التّأويل المقترح من قبل السّارد من عدّة جهات أهمّها : مدى انسجامه مع محتوى الحكاية المرويّة من جهة (وإن كان ذلك يبدو كذلك في أغلب الأحوال)، ومدى قابليّة الحكاية لتأويل مغاير من جهة أخرى [124] ثمّ مدى انسجام منطق التّأويل في حكاية بعينها مع ما في غيرها من حكايات الأثر من جهة ثالثة [125].

ب - إذا امتنعت الحكاية عن النّقد على مستوى التّأويل، أو استجابت له ثمّ أريد الإمعان في تفكيكها، فيمكن التّصدّي للنّظام السّردي فيها باعتبار السّارد مسؤولا عن تشكيله حسب وجهة النّظر التي يريدها على أن تمهّد للتّأويل المعدّ مسبقا ممّا يجعله يحقّق ممكنات سرديّة معيّنة ويستبعد سواها ممّا هو قابل للتّحقّق من وجهة نظر فنّية خالصة، وصالح بالتّالي لفتح مداخل إلى فكّ الحصار المضروب على المعنى والقارئ خاصّة.

ج - ولئن تعذّر هذا أو ذاك أو كلاهما معا، أو تيسّرا جميعا أو تيسّر أحدهما فقط ثمّ أريد مع ذلك مزيد الإمعان في التّفكيك والنّقد فيمكن في نهاية الأمر التّصدّي للمشروع السّردي المثلي من أسسه المعرفيّة والفلسفيّة التي ينهض عليها بما في ذلك خاصّة وضع مفهوم العقل

---

(124) تأويل حكاية الولهى مع الضحّاك في الفاكهة ومداره : تفضيل الولهى أخاها لإنقاذه من الموت، على إبنها وزوجها؛ اقتضاه سياق الحكاية لا أكثر كما بيّنه التّقديم الذي يركّز على "لحمة القرابة" و"أساس الأخوّة" ص : 22.

(125) قارن ما جاء في حكاية الولهى المذكورة أعلاه مع ما جاء في قصّة التّاجر وصديقه وفيها تشهير بعلاقات القرابة جميعا "فالأقارب عقارب والوالد معاند والولد كمد والأخ فخّ والعمّ غمّ والخال خبال" (ص : 94) للتّنويه في المقابل بالصّداقة والصّديق "فالأخ الصّلبي ربّما يضرّك وأمّا الصّديق الصّالح فإنّه أبدا يسرّك والصّاحب الشّقيق خير من الأخ الشّقيق" (ص : 95).

ومفهوم الأدب موضع سؤال (126) وإعادة ترتيب العلاقة، دونما حسّ ضدّي بالضّرورة ولا منطق معياري تفاضلي، بين عناصر الثّنائيّات التّأسيسّة فيه، أعني المشروع، ومن أبرزها : الظّاهر/الباطن، اللّفظ/المعنى، الجدّ/الهزل (127).

4. لئن أكّدت توّا ضرورة التّوقّي من التّطبيق الآلي، بحكم الصّبغة التّجريبيّة والاختباريّة لمشروع قراءة حديثة للحكاية المثليّة، فإنّ ذلك لا يمنع، في تقديري، من القول إنّ الخطوات العمليّة الموضّحة أعلاه جديرة بأن تعد بمثابة النّموذج التّحليلي المجرّد الصّالح مبدئيّا، وبمقتضى صفته تلك، لمقاربة أيّة حكاية مثليّة لأنّه مشتقّ فعلا من نموذج حكائي مجرّد بدوره، لا من قبل أنّ هذا الأخير سليل تصوّر نظري مجرّد بل من قبل أنّه لا يتحقّق إنجازيّا إلاّ بصفة جزئيّة، ودرجات متفاوتة، في شتّى الحكايات، أمّا أن يتحقّق بالكامل، وعلى هيئة تسفر دونما التباس ولا إشكال عن كلّ مكّونات وأبعاد المشروع السّردي فهذا قليل جدّا.

إنّ حكاية الولهى مع الضحّاك من كتاب فاكهة الخلفاء هي مثلا عيّنة نموذجيّة من هذا القليل وقد أبان إخضاعها للتّمشّي القرائي المذكور عن إجرائيّة وإنتاجيّة لافتتين للإنتباه حقّا وجديرتين بكلّ اعتبار (128). ولكنّني

---

(126) إضافة إلى ما يتخلّل هذه المقابلة من تلميحات في هذا الاتّجاه فإنّ التّفكير في هذه النّقطة يقتضي فكّ الارتباط الصّريح والضّمني في الأدب المثلي بين مثلث : العقل والحقّ والخير، والذي يراد له على أن يكون من الحقائق الثّابتة.

(127) ماذا يمكن أن تعطي مثلا قراءة للحكاية المثليّة لا تنخرط في مشروع السّارد وتتّخذ الهزل مدارا مركزيّا لها ؟ إنّ السّؤال يفرض نفسه لا محالة. ويبقى الجواب رهين الاختبار التّطبيقي هنا أيضا. انظر الإشارة إلى بعض نتائج هذا الاتّجاه في قراءة حكايات لا فونتين لدى بعض الدّارسين المعاصرين في فرنسا. مقالة Pierre Brunel مرجع مذكور سابقا.

(128) أحلّت على هذه الحكاية في أكثر من موضع في هذه المقالة وهي من الحكايات التي اعتزم أفرادها بتحليل خاصّ في عمل لاحق، وهي إلى ذلك عيّنة ممثّلة لعدد من الخصائص المميّزة لكتاب فاكهة الخلفاء، بموقعه المخصوص في تاريخ جنس الحكاية المثليّة في الأدب العربي. انظر في نصّها الكامل في المصدر المذكور ص 22 / 25.

أقول مع ذلك : ليس هذا بكاف. هناك خطوات أخرى كثيرة ممكنة ومطلوبة : تحليل حكايات مفردة من أبواب مختلفة من الكتاب الواحد أو مجموعة حكايات الباب الواحد من هذا الكتاب أو ذاك أو طائفة مختارة من أبواب مختلفة من أكثر من كتاب، إلى غير ذلك من الأعمال التّطبيقيّة التي أرجو إنجاز عدد منها على الأقل، امتدادا لهذا العمل بمزيد التّوغّل في استكشاف حدود الأفق الذي يفتحه واختبار قيمة الأفكار والنّتائج التي صدر عنها أو أسلم إليها، ثمّ تقدير مدى إمكانيّة الإستفادة منها والاعتبار بها لا في إعادة قراءة الأدب المثلي العربي فحسب بل إعادة قراءة القصص العربي القديم عموما بمختلف أجناسه ومسائله.

الخلفيّة الفقهيّة والأصوليّة في كتابات الطّهطاوي

محمّد طاع الله

هل بقي من المسوّغات ما يبرّر العودة من جديد إلى آثار رفاعة الطّهطاوي (ت 1873) وفكره، والحال أنّ العدد الوفير من الدّراسات التي كتبت حوله يشهد بأنّ مؤلّفات الرّجل قد أشبعت تنقيرا وتفتيشا وأنّ فكره قد قتل درسا ونقدًا كما يُقال في العبارة الشّائعة ؟

فقد حظي هذا العلم من أعلام الفكر العربيّ الحديث بعناية فائقة من قبل المحقّقين والدّارسين، وتضافرت الدّراسات المختلفة في إبراز ملامح تفكيره وروافد ثقافته، وتحليل آرائه ومواقفه سواء منها ما تعلّق بمشاهداته وانطباعاته عن أحوال المجتمع الفرنسي في القرن التّاسع عشر والتي أودعها كتابه "تخليص الإبريز في تخليص باريز" [1] الذي لم تعد تخفى عن الدّارسين مكانته المتميّزة في باب أدب الرّحلة ؛ أو ما يختصّ بأفكاره الإصلاحيّة في مجالات السّياسة والاجتماع والاقتصاد، والتي

(1) رفاعة الطّهطاوي، تخليص الإبريز، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطّهطاوي، الجزء الثّاني (السّياسة والوطنيّة والتّربيّة)، دراسة وتحقيق محمّد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط. 1، بيروت، 1973.

ويوجد نصّ الكتاب في طبعة أخرى، انظر د. محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي عند الطّهطاوي، مع النصّ الكامل لكتاب تخليص الإبريز، دار الفكر العربي، القاهرة، [د. ت.].

ضمّنها كتابه "مناهج الألباب" (2) ؛ أو ما يتّصل بقضايا التّعليم والتّثقيف ومنزلة المرأة، والتي صاغها في كتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين" (3) ؛ أو ما يتعلّق أخيرا بجهوده الميدانيّة المباشرة في مجالات التّعليم ومناهج التّدريس ووضع المقرّرات والكتب التّعليميّة للتّلاميذ والطلاّب وترجمة الآثار الأجنبيّة.

ولا غرابة في أن يحظى الطّهطاوي بمثل هذه العناية الفائقة من قبل الدّارسين والنقّاد، فالرّجل يتبوّأ بحقّ منزلة متميّزة في تاريخ النّهضة العربيّة الحديثة، فهو علم من أعلامها البارزين، بل هو بدون مبالغة ظاهرة اختزلت فترة حسّاسة من تاريخ العرب الحديث والهموم الحضاريّة لجيل بأكمله، فقد كان بمثابة النّافذة الأولى التي أطلّ من خلالها الشّرق النّائم على أمجاده في اتّجاه أفق جديد هو الحضارة الأوروبيّة التي تعيش لحظة حداثتها في مجالات الفكر والعلم والاختراع والصّناعة، فأحدث بفضل أفكاره ومواقفه المتأثّرة بثقافة التّنوير الفرنسيّة وعقلانيّة الغرب وعيا جديدا لدى المسلمين بأنّ الحقيقة لم تعد ملكا لهم وحدهم وبأنّ فكرة تقسيم العالم إلى "دار إسلام" و"دار حرب" لم تعد من المسلّمات البديهيّة.

وإذا كان الطّهطاوي قد حظي بمثل هذه العناية الفائقة، فإنّ اهتمام دارسيه قد تركّز في الغالب الأعمّ على القضايا الحضاريّة العامّة التي حفلت بها كتبه، والمواقف الفكريّة التي صاغها فيما يتعلّق بأمور التمدّن

(2) رفاعة الطّهطاوي، مناهج الألباب المصريّة في مباهج الآداب العصريّة، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطّهطاوي، الجزء الأوّل (التّمدّن والحضارة والعمران)، دراسة وتحقيق محمّد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط. 1، بيروت، 1973.

(3) رفاعة الطّهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطّهطاوي، الجزء الثّاني (السّياسة والوطنيّة والتّربيّة)، دراسة وتحقيق محمّد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط. 1، بيروت، 1973.

والإصلاح السّياسي والاجتماعي والثّقافي [4] وهي الجوانب التي لفتت انتباه الدّارسين قبل غيرها من المسائل والأبعاد الأخرى، وذلك بحكم علاقتها المباشرة بإشكاليّة النّهضة ومشاغل روّادها في العصر الحديث.

وقد كان من نتائج ذلك أن أغفل جانب هامّ من فكر الطّهطاوي لم ينل في اعتقادنا ما يستحقّه من عناية في ما هو بين أيدينا من دراسات، اللّهمّ إلاّ إلماعات طفيفة ووقفات سريعة جاءت متفرّقة هنا وهناك على هامش التّطرّق إلى القضايا الحضاريّة والأفكار الإصلاحيّة. الجانب الذي نعنيه والذي لم يكن له سوى حضور باهت في دراسات المهتمّين بالطّهطاوي هي الخلفيّة الأصوليّة التي تعتبر جزءا أصيلا في ثقافة الطّهطاوي الأزهريّة التّقليديّة. وقد كان من البديهي أن يكون لهذه الثّقافة أثر عميق في تشكيل البنية العقليّة لهذا المفكّر وتحديد آفاقه المعرفيّة، فكان يصدر عنها باستمرار في ما يُجريه من مقاربة للظّواهر تحليلا وتقييما وما كان يسلّطه عليها من أحكام ويصوغه في شأنها من آراء ومواقف.

صحيح أنّ الطّهطاوي قد أتيح له بفضل رحلته إلى فرنسا وإقامته بباريس (1826 ـ 1831) أن يحصّل جانبا لا يستهان به من الثّقافة العصريّة وأن يكتسب طريقة في التّفكير جديدة ومتأثّرة إلى حدّ ما بعقلانيّة الغرب. وقد فتح له كلّ ذلك أفقا معرفيّا ثانيا بالإضافة إلى الأفق المكتسب من ثقافته التّقليديّة الأساسيّة، فتوفّرت لديه بفضل هذا التّكوين المزدوج مرجعيّتان، المرجعيّة الدّينيّة التّقليديّة والمرجعيّة الثّقافيّة العصريّة. إلاّ أنّ الأمر اللاّفت للانتباه في كتابات الطّهطاوي هو أنّ الثّقافة الجديدة

---

(4) انظر على سبيل المثال لا الحصر : محمّد عمارة، رفاعة الطّهطاوي رائد التّنوير في العصر الحديث، دار الوحدة للطّباعة والنّشر، ط. 1، بيروت، 1874 ؛ محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطّهطاوي، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، [بدون مكان النّشر ولا تاريخه] ؛ البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النّهضة (1798ـ1939)، ترجمة كريم عزقول ؛ جمال الدّين الشّيّال، رفاعة رافع الطّهطاوي، سلسلة أعلام العرب، رقم 53، القاهرة. [د. ت.] ؛ كتاب مهرجان رفاعة الطّهطاوي، طبعة القاهرة، 1960.

والعصريّة التي اكتسبها لم يكن لها سلطان قاهر بحيث تنافس منافسة حاسمة أو تلغي إلغاء باتّا ثقافته الدّينيّة الأساسيّة التي يمثّل الرّافد الفقهيّ والأصوليّ جزءا أصيلا فيها. بل إنّ الملاحظ هو أنّ الحصيلة الثّقافيّة الجديدة قد جاورت على نحو ما الحصيلة التّقليديّة وانعكس ذلك على أسلوبه في التّفكير والتّحليل.

ولكن مهما يكن من أمر هذا التّثاقف فإنّ الطّهطاوي قد ظلّ باستمرار وعلى امتداد كتاباته التي انطلقت بكتاب "تخليص الإبريز" وانتهت بكتاب "المرشد الأمين"، مشدودا إلى المرجعيّة الدّينيّة وواقعا تحت إكراهاتها بما فيها من أبعاد أخلاقيّة وقيميّة وأخرى معرفيّة وفكريّة ممثّلة أساسا في المحصول التّشريعي برافديه الفقهي والأصولي.

إنّ الاطّلاع على المضامين الفقهيّة والأصوليّة التي انطوت عليها كتابات الطّهطاوي معناه النّفاذ إلى الخلفيّة التي كان يصدر عنها في كلّ ما صاغه من أفكار ومواقف حول قضايا النّهضة والتّمدّن، وإدراك درجات التوتّر التي بلغها في التّعامل مع هذه القضايا وانطلاقا من الازدواجيّة الثّقافيّة ببعديها التّقليدي والعصري وخصوصا في الجانب الذي يعنينا هنا بالدّرجة الأولى وهو الجانب التّشريعي في شقّة الدّيني الأصيل وشقّة الوضعي المكتسب.

ولا شكّ في تصوّرنا أنّه بدون الإلمام بهذه الخلفيّة الفقهيّة والأصوليّة يتعذّر على دارس الطّهطاوي أن يدرك الدّلالات العميقة والأبعاد الحقيقيّة لكلّ ما عالجه في كتاباته من قضايا وما عبّر عنه في خصوص هذه القضايا من آراء ومواقف.

وإذ نحن سلّمنا من جهة ثانية بأنّ المفكّر أي مفكّر لا يمكن أن يعبّر في ما يكتب عن رؤى ومواقف شخصيّة خالصة ومعزولة تمام العزلة عن هموم المجموعة البشريّة التي ينتمي إليها وعن الواقع الاجتماعي والحضاري الذي يكتنفه، وإنّما هو يختزل من خلال تجربته الفرديّة تجربة الجماعة أيضا، إذا نحن سلّمنا بذلك فإنّ الوقوف عند الخلفيّة الفقهيّة

والأصوليّة التي انطوت عليها كتابات الطّهطاوي معناه أيضا الاطّلاع على ملامح الواقع التّشريعيّ الذي عرفته المجتمعات العربيّة الإسلاميّة في القرن التّاسع عشر والذي لم يبق هو بدوره وكغيره من مناحي الحياة الأخرى بمنأى عن مؤثّرات اللّقاء الحضاري الذي حدث بين الشّرق والغرب.

وأبرز ما حدث على الصّعيد التّشريعي هو أنّ المنظومة الفقهيّة التّقليديّة التي عاشت عليها أجيال المسلمين على امتداد الفترات التّاريخيّة السّابقة قد وجدت نفسها لأوّل مرّة وجها لوجه مع القوانين الوضعيّة التي أخذت في التّسرّب إلى البلدان العربيّة الإسلاميّة. وإنّ هذه الظّاهرة لتكتسب دلالة مخصوصة عندما نعلم بأنّ الطّهطاوي قد كان من الرّوّاد الذين ساهموا بدور فاعل في تيسير هذا التّسرّب والتّمهيد له وذلك من خلال تفاعله الإيجابيّ مع القوانين الوضعيّة والاضطلاع بترجمة مدوّنات منها، وخاصّة من التّشريع الفرنسي كما سنرى لاحقا.

يتجلّى البُعد الفقهيّ والأصوليّ في كتابات الطّهطاوي من خلال مظاهر عدّة، منها ما جاء مبثوثا في مظانّ مختلفة من مؤلّفاته الثّلاثة الهامّة التي جمعت خُلاصة فكره وآرائه ومواقفه بأبعادها الثّابتة والمتحوّلة وذلك بحكم ارتباطها بفترات زمانيّة متعاقبة وبتجربة تنوّعت مصادرها وظروفها؛ وهذه المؤلّفات هي "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" (5) و"مناهج الألباب المصريّة في مباهج الآداب العصريّة" (6) و"المرشد الأمين للبنات والبنين" (7)؛ ومنها ما يتّصل بترجمة القوانين الوضعيّة

---

(5) كتب الطّهطاوي فصولا منه وهو في باريس تقدّم بها إلى لجنة الامتحان في 19 أكتوبر 1830 ثمّ أضاف إليه فصولا أخرى بعد عودته إلى مصر. وظهر الكتاب في حياته في طبعتين، ظهرت إحداهما سنة 1834، والثّانية سنة 1849.

(6) ظهر هذا الكتاب في حياة الطّهطاوي سنة 1869، ثمّ ظهر في طبعة ثانية بعد وفاته سنة 1911، وقد تضمّن الكتاب آراء الطّهطاوي ومواقفه في خصوص مسألة التمدّن وقضايا المجتمع.

(7) ظهر هذا الكتاب سنة 1873، وهي السّنة التي توفّي فيها الطّهطاوي، وقد تضمّن هذا الكتاب آراء الطّهطاوي في التّربية بالإضافة إلى قضايا أخرى تهمّ الوطنيّة والتمدّن والمجتمع.

الفرنسيّة [8] وما تصدّر تلك التّرجمات من مقدّمات تبريريّة، أو ما جاء في أعقابها من تعليقات حاملة لمؤشّرات دالّةفيما يتّصل بالجانب التّشريعيّ. وهو عمل ينضاف إليه ما ورد في الكتب السّابقة من أفكار وآراء متفرّقة تتعلّق بالقوانين الوضعيّة وبمصادرها وطبيعتها، وذلك إمّا في معرض المقارنة بينها وبين مصادر التّشريع الإسلامي وإبراز الخصوصيّات والفروق، أو في معرض التّبرير والتّوفيق ومحاولة تقريب الشّقّة بين النّمطين التّشريعيّين. ومنها أيضا ما يتجلّى من خلال البحث الذي خصّصه الطّهطاوي لمعالجة قضيّة الاجتهاد والتّقليد [9] والذي جاء على اقتضابه حاويا لنبذة مفيدة من الأفكار والآراء التي تكشف عن جانب مهمّ من رؤيته الاجتهاديّة من حيث مرتكزاتها وآفاقها وحدودها.

وسنتطرّق إلى القضيّة الفقهيّة والأصوليّة في كتابات الطّهطاوي بالتّركيز على محاور ثلاثة أوّلها يتعلّق بمصادر التّشريع الإسلامي وتعامل الطّهطاوي معها ؛ وثانيها يخصّ منزلة العقل في التّشريع والموقف من القوانين الوضعيّة ؛ وثالثها يهتمّ بالاجتهاد عند الطّهطاوي.

(8) ترجم الطّهطاوي الميثاق الدّستوري الفرنسيّ خلال إقامته بباريس، ونشر نصّ هذا القانون في كتاب "تخليص الابريز"، وذلك في الفصل الثّالث من المقالة الثّالثة، وعنوان الفصل هو "في تدبير الدّولة الفرنساويّة"، وقد سمّى الطّهطاوي هذا القانون باسم "الشّرطة"، وهي التّرجمة الحرفيّة الصّوتيّة للفظة (charte) الفرنسيّة والتي تعني الميثاق ، وترجم أيضا القانون المدني الفرنسيّ، وطبعت هذه التّرجمة سنة 1866 ، كما ترجم قانون التّجارة الفرنسيّ، وطبعت هذه التّرجمة سنة 1868.

(9) عنوان هذا البحث هو "القول السّديد في الاجتهاد والتّقليد". وقد نشره الطّهطاوي في مجلّة "روضة المدارس" التي اضطلع برئاسة تحريرها منذ إنشائها سنة 1870 على يدي علي باشا مبارك، ثمّ ظهر البحث بعد ذلك في شكل كتاب.
وقد تطرّق الطّهطاوي في بحثه هذا إلى جملة من المسائل، فعرّف الاجتهاد وبيّن أركانه وفصّل القول في رتب المجتهدين فميّز بين المجتهد المنتسب أو المقلّد، والمجتهد المطلق أو المستقلّ. وتطرّق إلى قضيّة تجزّؤ الاجتهاد، وردّ على القائلين بغلق باب الاجتهاد وانكر أن يتدخّل ولاة الأمور من الأمراء في الحكم بالتّحليل والتّحريم. ويعتبر الطّهطاوي في هذا البحث من السّبّاقين إلى الدّعوة إلى فتح باب الاجتهاد في العصر الحديث.

مصادر التّشريع الإسلامي وتعامل الطّهطاوي معها :

جاء في الخطبة التي صدّر بها الطّهطاوي كتاب "تخليص الابريز" قوله : " وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على أن لا أحيد في جميع ما أقوله عن طريق الحقّ، وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم على استحسان بعض أمور هذه البلاد (فرنسا) وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال. ومن المعلوم أنّي لا أستحسن إلاّ ما لم يُخالف نصّ الشّريعة المحمّديّة على صاحبها أفضل الصّلاة وأشرف التّحيّة" (10). وهو بهذا البيان يعلن تمسّكه المبدئيّ المطلق بالشّرع الإسلامي وبأصوله ويجعل منه سلطة مرجعيّة يتقيّد بها ويحتكم إليها باستمرار في تعامله مع مظاهر الحياة الغربيّة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ مثل هذا الموقف الالتزامي الذي صاغه الطّهطاوي في مفتتح كتابه في شكل بيان مبدئي وبنبرة دينيّة تفيض بالورع والتّقوى وتوحي بأنّه مقدم على مهمّة خطيرة لا تخلو من حساسيّة دينيّة، مثل هذا الموقف لا يجوز بطبيعة الحال أن نسلّم به بداهة وإنّما هو أمر يحتاج إلى فحص واختبار في ضوء الآراء والمواقف الفعليّة التي كشف عنها الطّهطاوي في تعامله مع نصوص الشّريعة الإسلاميّة ومصادرها الأخرى من ناحية، ومع القوانين الوضعيّة الفرنسيّة التي عاش في ظلّها مدّة من الزّمن ونقل بعضها إلى العربيّة، من ناحية ثانية.

أشار الطّهطاوي إلى منظومة المصادر التّشريعيّة الإسلاميّة التي يقوم عليها استنباط الأحكام الشّرعيّة، وذلك في معرض تطرّقه إلى الاجتهاد من حيث أركانه ومداركه، يقول : "وللاجتهاد ركنان مجتهد ومجتهد فيه، فالمجتهد من اتّصف بالاجتهاد وهو استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بحكم شرعيّ، والمجتهد فيه هو حكم ظنّي شرعيّ عليه دليل، ومداركه الكتاب

---

(10) تخليص الابريز، المصدر المذكور، ص 11.

والسّنة والاجماع والقياس، وزاد الشّافعيّ الاستصحاب عند عدم الدّليل، كما زاد أبو حنيفة الاستحسان" [11].

فالمصادر التي يعتدّ بها الطّهطاوي ويأخذ بها كما يتجلّى من خلال التّعريف السّابق هي القرآن والسّنة والإجماع والقياس والاستصحاب والاستحسان. إلاّ أنّ المُلاحظ هو أنّ الطّهطاوي يأخذ أيضا بأصلين آخرين من أصول التّشريع هما مبدأ المصلحة والمقاصد الشّرعيّة العامّة التي راعتها الشّريعة والمؤسّسة على حفظ الضّروريات الخمس وهي الدّين والنّفس والمال والنّسب والعقل. وإذا كان الطّهطاوي لم يصرّح بهذين الأصلين في سياق حديثه النّظري عن أركان الاجتهاد ومداركه فإنّ الدّارس لآثاره يلمس استناده إليهما في مناسبات عديدة وبشكل لافت للانتباه.

وهكذا يتبيّن أنّ الطّهطاوي قد جمع في منظومته الأصوليّة بين المصادر الأصليّة التي اتّفقت حولها المذاهب السّنيّة الأربعة، وهي القرآن والسّنة والإجماع والقياس، وذلك في ترتيبها التّفاضليّ المألوف، والمصادر التي تُعرف في اصطلاح علماء أصول الفقه بالتّكميليّة أو التّبعيّة وهي تلك التي اختلف أيمّة المذاهب في إثبات حجّيتها وذلك بحكم اختلافهم في طرائق الاجتهاد، فأقرّها البعض وأنكرها البعض الآخر، أو تفاوتوا في درجة الأخذ بها، وذلك مثل أصل الاستحسان الذي قال به الأحناف واشتهروا به وسايرهم في ذلك المالكيّة والحنابلة، في حين أنكره الشّافعيّ والظّاهريّة وفقهاء الشّيعة [12].

(11) القول السّديد في الاجتهاد والتّقليد، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطّهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط. 1، بيروت، 1981، الجزء الخامس (في الدّين واللّغة والأدب)، ص 11.

(12) انظر في هذا الخصوص : عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة، شباب الأزهر، القاهرة [د. ت.]، القسم الأوّل في الأدلّة الشّرعيّة، ص 20 وما بعدها ؛ وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط. 1، دمشق، 1986، ج 1، الباب الثّالث مصادر الأحكام الشّرعيّة، ص 415 وما بعدها ؛ إبراهيم محمّد سلقيني، الميسّر في أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، ط. 1، بيروت، 1991، الباب الثّاني مصادر الشّريعة الإسلاميّة، ص 48 وما بعدها.

وسنتناول بالتّحليل في ما يلي عناصر هذه المنظومة مبرزين بالخصوص طريقة تعامل الطهطاوي معها والدّلالات التّشريعيّة التي يكشف عنها هذا التّعامل، وذلك بالاعتماد على نماذج من القضايا الحضاريّة المتّصلة بشؤون التمدّن التي عالجها الطّهطاوي في إطار فقهيّ مستندا في ذلك إلى مختلف عناصر تلك المنظومة.

1. القرآن والسنّة :

يأتي القرآن والسنّة في مقدّمة المصادر التّشريعيّة التي استند إليها الطّهطاوي في صياغة الأرضيّة الفقهيّة التي عالج من خلالها أهمّ القضايا التي شغلت تفكيره فيما يتّصل بأمور التمدّن وتحقيق المنافع العموميّة، وحرص في تحليلها وتعليلها والإقناع بلزومها على أن يلبسها لبوسا شرعيّا. ونعرض فيما يلي بعض النّماذج التي تتراءى من خلالها الوظيفة التّبريريّة للقرآن والسنّة، وتكشف من جهة ثانية عن نمط القراءة التّأويليّة التي كان الطّهطاوي يجريها على النّصوص الشّرعيّة في اتّجاه تطويعها لقضايا العصر ومستجدّاته.

يقول الطّهطاوي في معرض الدّعوة إلى العمل وذمّ البطالة والتّواكل والتّحريض على اكتساب الصّنائع والفنون : "وقد علّمنا سبحانه وتعالى وجوه المكاسب والمنافع وألهمنا دقائق الفنون والصّنائع حيث مدح السّعي وذمّ البطالة بقوله تعالى (وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إلاّ مَا سَعَى [13]) وقال تعالى (فَإِذَا قُضِيَتِ الصّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وابْتَغُوا من فَضْلِ اللّهِ [14]) أي اطلبوا المعاش الذي فيه قوامكم، وفضل اللّه هو رزقه الذي تفضّل به على عباده وأباحه بالبيع والتّجارات المشروعة [...]، فلا خلاف في أنّ طلب الرّزق مشروع، قال صلّى اللّه عليه وسلّم (اطلبوا الرّزق في خبايا

(13) النّجم 53 / 39.

(14) الجمعة 62 / 10.

الأرض [15])»[16].

ويقول في سياق الاستدلال على ضرورة التّعاون وتفصيل وجوهه وبيان فوائده : "ثمّ إنّ مشروعيّة التّعاون على المنافع العموميّة يدلّ عليها كثير من الآيات والأحاديث النّبويّة، فمن ذلك قوله تعالى (وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالعُدْوَانِ [17])، وقوله تعالى (لَنْ تَنَالُوا البِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ [18]) أي أنّ من أنفق كان من جملة الأبرار الذين قال تعالى فيهم (إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ [19])، والبرّ أيضا أكثر أعمال الخير، فهو صفة جامعة. ومعنى الآية عليه : لن تتّصفوا بهذه الصّفة، وهي استجماع أعمال الخير، حتّى تنفقوا ممّا تحبّون فتفوزوا بفضيلة البرّ [20].

إنّ أهمّ ما يلاحظ في النّصّين السّابقين هو كثافة الشّواهد الشّرعيّة المستمدّة من القرآن خاصّة، ومن السنّة، وهو أمر لافت للانتباه من حيث دلالته على مدى حضور المرجعيّة الشّرعيّة في فكر الطّهطاوي ومدى تعويله عليها في معالجة القضايا الاجتماعيّة والحضاريّة التي فرضتها ظروف العصر، وفي ترسيخ القيم الإيجابيّة التي تتوقّف عليها مسيرة التّمدّن، والتي خبا بريقها وفتر مفعولها على امتداد عصور الانحطاط، واقتضت الضّرورة إحياءها وإذكاء جذوتها.

لا شكّ أنّ الطّهطاوي قد تشرّب خلال السّنوات الخمس التي قضّاها بباريس قدرا لا يُستهان به من آثار النّزعة العقلانيّة والتّفكير الوضعيّ اللذين يعتبران من أبرز سمات ثقافة التّنوير ؛ وبالتّالي فإنّه كان بوسعه أن

(15) لم نعثر على هذا الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ.
(16) المرشد الأمين، المصدر المذكور، ص 315.
(17) المائدة 5 / 2.
(18) آل عمران 3 / 92.
(19) المطففين 83 / 22.
(20) مناهج الألباب، المصدر المذكور، ص 269.

يضفي على خطابه في النّصّين السّابقين صبغة عقلانيّة فتكون حججه في الدّعوة إلى العمل وتحصيل أسباب الكسب مستمدّة من العقل ومن الرّبط المنطقي بين الأسباب والمسبّبات على صعيد الواقع المحسوس؛ إلاّ أنّه يبدو من الواضح أنّ الطّهطاوي قد ظلّ وفيّا وفاء كاملا لأصول ثقافته الدّينيّة الأولى في جانبيها الفقهيّ والأصوليّ، وأنّ الثّقافة العصريّة التي حصّلها في بلاد الغرب لم تخلخل بشكل حاسم بنيته العقليّة ولم تحوّل منحاه في التّفكير والتّحليل عن وجهته التّقليديّة. كما يبدو من الواضح أيضا أنّ هذا النّمط من أنماط الخطاب يبدو فيه الطّهطاوي منسجما انسجاما كاملا مع الأوضاع الفكريّة والعقليّة العامّة التي عليها معظم الشّرائح الاجتماعيّة وكذلك النّخبة المحافظة في زمانه، وهي عقليّة لا تزال مشدودة انشدادا كلّيا إلى الأفق الدّينيّ والمرجع الشّرعي.

ولمّا كانت القضايا المستجدّة التي طُرحت بإلحاح شديد على فكر الطّهطاوي بحكم وعيه المرهف بضرورات العصر وبمقتضى معايشته لواقع التّمدّن الأوروبّي واطّلاعه عن كثب على مظاهر حداثته، لا تتوفّر في شأنها وفي جميع الأحوال أحكام حرفيّة وتفصيليّة جاهزة في نصوص القرآن والسنّة، فإنّه كان من الضّروري أن يتعامل الطّهطاوي مع هذه النّصوص تعاملا اجتهاديا ووفق قراءة تأويليّة توسّع من مجال دلالتها لتستوعب مشاغل العصر وهمومه. وفي ما يلي أنموذج من هذه القراءة التّأويليّة التي أجراها في إحدى الآيات القرآنيّة.

جاء ذلك في سياق الفصل الثّالث من كتاب "مناهج الألباب"، وهو فصل خصّصه للحديث عن "الشّجاعة وطبقة الغزاة والمجاهدين"، فقد أورد الآية "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ" (21)؛ ثمّ علّق عليها بقوله: "وقوله تعالى (ما استطعتم) مشتمل على كلّ ما هو في مقدور البشر من العدّة والآلة والحيلة، فالآية

(21) الأنفال 8 / 60.

الشّريفة جامعة لأبواب الحرب،وهي الأصل في تدبير الحروب التي وضع النّاس لها كتبا ورتّبوا فيها تراتيب خاصّة وتفنّنوا فيها تفنّنا عجيبا، مع قوله (إنّ اللّهَ يُحِبُّ الّذين يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِه صَفّا كَأَنّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ) [22]؛ ومن المعلوم أنّه ليس ثمّ بناء مرصوص أتمّ ولا أنظم من تشكيل المربّع المسمّى بالقلعة في التّعاليم الجديدة النّظاميّة التي تجدّدت منذ سنين عديدة في مصر المحميّة، فهذه النّظامات الحديثة الأخيرة من أعظم ما تكون به ديار الإسلام جديرة، والفضل في إدخالها الدّيار المصريّة واقتضاء الاقتداء بها وتأليفها في الدّيار الإسلاميّة للحضرة المحمّديّة العليّة، ثمّ قويت واتّسعت دائرتها برياسة نجله الأكبر سَمِيّ الخليل ثمّ تشكّلت أشكال (كذا) متنوّعة إلى أن قويت شوكتها بالخديو الجليل عزيز مصر إسماعيل" [23].

يقدّم النصّ السّابق ملمحا بارزا من ملامح القراءة التّأويليّة التي أخضع لها الطّهطاوي نصوص القرآن التي اتّخذ منها أرضيّة تشريعيّة لقضايا النّهضة والتّمدّن. وهو في هذا النصّ يطوّع الآية السّتّين من سورة الأنفال ليجعلها مستوعبه للمشاغل العسكريّة التي أخذت حيّزا كبيرا من اهتمام الحكّام المصريّين في زمانه وفي مقدّمتهم محمّد علي الذي كرّس كما هو معلوم معظم اهتماماته السياسيّة وموارد البلاد من أجل المؤسّسة العسكرية، وذلك في إطار طموحاته الاستقلاليّة والتوسّعيّة على حساب السّلطنة العثمانيّة.

كما أنّ الطّهطاوي اتّخذ من نفس الآية وفي مجال التّدبير الحربي أصلا يُقاس عليه كلّ ما يستجدّ من فنون وخطط عسكريّة، وراح بعد ذلك انطلاقا من نفس الآية يُشيد بالجهود التي بذلها المتعاقبون على الحكم في العائلة الخديويّة من أجل تطوير المؤسّسة العسكريّة، معلنا مباركته

(22) الصف 61 / 4.

(23) مناهج الألباب، المصدر المذكور، ص 569.

لهذه الجهود في أسلوب تمتزج فيه الأبعاد السياسيّة بالأبعاد الدّينيّة وتتلبّس بها.

وقد سلك الطّهطاوي نفس هذا المسلك التّأويليّ والتّطويعيّ في تعامله مع نصوص السنّة، وفي ما يلي نعرض أنموذجين يجسّمان هذا النّمط من التّعامل ويكشفان عن القواعد والآليات الاجتهاديّة التي يستند إليها الطّهطاوي في تأويل الأحاديث وتوسيع دائرة دلالتها لتستوعب قضايا العصر وفي مقدّمتها قضيّة الأخذ بأسباب التمدّن وترسيخ القيم المرتبطة به.

يورد الطّهطاوي حديث (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية أو علم يُنتفع به أو ولد صالح يدعو له) [24] ثمّ يشرحه ويعلّق عليه بقوله: "حثّ الحديث النّبويّ على ثلاث فضائل جامعة شاملة لأساس الدّنيا في حقّ صاحب العمل تديم عمله وتجعله باقيا كأنّ صاحب العمل حيّ بعمله مأجور دائما، فهذه الفضائل مخلّدة للذّكر مؤبّدة للأجر [...] فالفضيلة الأولى: الصّدقة الجارية، خصّها بعض العلماء بالوقف وجعلها من أدلّة تشريعه وقال بعدم الوصيّة في معنى الصّدقة وبعدم دخول صدقة التّطوّع، والقرينة دالّة على العموم لا سيّما إذا كان الحديث في معرض فضائل الأعمال فالعبرة بعموم لفظه، فالمدار على أن تكون الصّدقة جارية مستمرّة باقيّة مخلّدة لا ينقطع نفعها ولا يمتنع من الدرّ ضرعها، كحفر الآبار في أيّ محلّ من المحالّ حيث يصير النّفع بها، رصدت على جهة أم لم ترصد، وغرس الأشجار التي يتظلّل بها، وإجراء الأنهار، وتسليك الطّرق، وجميع الأفعال الخيريّة الدّائمة، فالصّدقة الجاريّة بهذا المعنى جامعة لأكثر أركان المنافع العموميّة، والأوقاف داخلة فيها ممّا يرصد للمساجد والمارستانات ونحو

(24) ونسنك، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النّبويّ، ج 4، ص 380، اورده احمد بن حنبل ومسلم والنّسائي وغيرهم.

ذلك ممّا يبتغي به الواقف وجْه اللّه تعالى حتّى يكون من المنافع العموميّة" [25].

يتجاوز الطّهطاوي في تعامله مع الحديث السّابق الدّلالة الضيّقة التي توقّف عندها العلماء القدامى والحكم الذي استنبط منه في إطار النّظرة الفقهيّة التّقليديّة التي حصرت مفهوم الصّدقة المنصوص عليها في نصّ الحديث في مؤسّسة الوقف؛ ويسعى إلى توسيع دائرة هذا المفهوم ليجعله شاملا لمختلف الأعمال التّطوّعيّة التي تنجرّ عنها المرافق العموميّة وتتحقّق بفضلها المنفعة العامّة.

فهو يربط بين مفهوم شرعيّ هو الصّدقة ومفاهيم عصريّة أملتها ضرورات التّمدّن، ويتوسّل في توجيه الحديث مثل هذا التّوجيه بالقاعدة الأصوليّة التّقليديّة التي تنصّ على أنّ "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب". وهي قاعدة تمكّن الفقهاء من فصل النصّ الشّرعي عن سبب نزوله المحدّد لدلالاته ومقاصده الأصليّة بمقتضى سؤال سائل معيّن أو حدوث نازلة بعينها، لجعل هذه الدّلالات وما تتضمّنه من أحكام منسحبة على عامّة المكلّفين وعلى سائر النّوازل الشّبيهة بالنّازلة الأصليّة "لأنّ عدول الشّارع في نصّ جوابه أو فتواه عن الخصوصيات إلى التّعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتباره تلك الخصوصيات" [26].

الأنموذج الثّاني هو الحديث الذي يورده الطّهطاوي في سياق تطرّقه إلى مسألة العمل ومصادر الثّروة التي يتحقّق بواسطتها التمدّن والعمران، ومن ذلك العمل الفلاحي. هذا الحديث هو "لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد اللّه إخوانا، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقده. التّقوى ههنا، ويشير إلى صدره ثلاث مرّات، بحسب امرئ

---

(25) مناهج الألباب، المصدر المذكور، ص 271.

(26) عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص 189.

من الشـرّ أن يحـقـر أخـاه المسلم. كلّ المسلم على المسلم حـرام : دمه ومـالـه وعـرضـه" [27].

ويشـرح الحـديث في ضوء الهـاجس الأوّل الذي يمتلك تفكيره وهو هاجس التمدّن والأسباب العمليّة الموصلة إلى تحقيقه، فيقول : "وحيث كان هذا الحديث كثير الفوائد عظيم العوائد مشيرا إلى جلّ المبادئ والمقاصد، صار حاويا لكثير من الأحكام والآداب إشارة وصراحة لا سيّما وأنّه ينطبق انطباقا كلّيا على الفلاحة، بيّنا معناه بطريق الاختصار" [28]. ثمّ يختم شرحه بالتّعليق التّالي : "فهذا الحديث يحثّ جميع النّاس على مكارم الأخلاق وعلى التّعاون في التّعيّش والمعاملة، وأكثر النّاس معاملة هم أهل الزّراعة، فإنّ أرباب الأملاك والأراضي يحتاجون إلى التّعاون في زراعة أرضهم بأكثر الصّنائع، وكذلك أهالي الصّناعات محتاجون لأرباب الأملاك الأرضيّة للتّعيّش من محصول أراضيهم، فيجب عليهم جميعا المناصحة لبعضهم وتقوى الله في صنعهم" [29].

يتضمّن نصّ الحديث جملة من النّواهي التي تنبني عليها أحكام تتّصل أساسا بالجوانب الأخلاقيّة والسّلوكيّة للجماعة الإسلاميّة. وهو وإن كان وثيق الصّلة بباب المعاملات فإنّه لا ينصّ بشكل صريح ومباشر على التّعامل في مجال الزّراعة كما ذهب إلى ذلك الطّهطاوي. ولكنّ الطّهطاوي مثلما عوّل في تأويل الحديث السّابق على قاعدة "العبرةبعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب" نجده هنا أيضا يستند في فتح الحديث على مشاغل العصر في مصر إلى قاعدة أصوليّة أخرى وإن لم يشر إليها بلفظ اصطلاحي وإنّما كنّى عنها بلفظتي "صراحة" و"إشارة". وهي قاعدة تندرج في باب الآليات اللّغويّة التي يعتمدها الأصوليّون في تفسير

---

(27) ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ ج 6، ص 361. أورده البخاري ومسلم والتّرمذي وغيرهم.

(28) مناهج الألباب، المصدر المذكور، ص ص 317 ـ 318.

(29) نفسه، ص 321.

الخطاب الشّرعي وتتعلّق بطرق دلالة النصّ عندهم والتي يميّزون فيها بين مسلكين من مسالك استثمار المعنى، المسلك الأوّل هو الذي يُعرف في الاصطلاح الأصوليّ بـ"عبارة النصّ" والمراد بذلك المعنى المباشر الذي يتبادر إلى الذّهن من صيغته. والمسلك الثّاني هو ما يسمّى بـ"إشارة النصّ" وهو "المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه ولا يقصد من سياقه ولكنّه معنى لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، فهو مدلول اللّفظ بطريق الالتزام. ولكونه معنى التزاميّا وغير مقصود من السّياق كانت دلالة النصّ عليه بالإشارة لا بالعبارة" (30).

إلى هذا المسلك الثّاني من مسالك الدّلالة استند الطّهطاوي في تطويع الحديث ليسحب ما ورد فيه من أحكام شرعيّة على قضايا التمدّن وعلى واحد من الأسباب المساهمة في تحقيقه حسب تقديره، وهو النّشاط الزّراعي.

هكذا يتبيّن أنّ السّنة لا تزال تحتلّ مكانة مركزيّة ضمن المنظومة الأصوليّة التي يعتدّ بها الطّهطاوي وأنّ حجيّتها أمر مقطوع به. وهو وإن لم يبلغ في التّعامل مع هذا المصدر التّشريعي مرتبة الوعي بالطّابع الإشكالي الذي يتميّز به وما يستوجبه ذلك من حذر في التّعامل وحسّ نقديّ يميّز بين ما يمكن اعتباره صحيحا وما يرجّح أنّه مختلق موضوع، وذلك على غرار ما سيلاحظ لاحقا مع رمز آخر من رموز الفكر الدّيني والتّشريعيّ في العصر الحديث هو الشّيخ الإمام محمّد عبده (31)، لئن لم يبلغ الطّهطاوي مثل هذه الرّتبة المتميّزة في التّعامل النّقدي مع المصدر التّشريعي الثّاني في المنظومة الأصوليّة فإنّ الأمر اللاّفت للانتباه هو أنّه قد أخضع نصوص هذا المصدر لقراءة اجتهادية تأويليّة تسعى إلى

(30) عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص 145.

(31) انظر في هذا الخصوص : محمّد عبده، الإسلام والنّصرانيّة، مع العلم والمدنيّة، سلسلة من التّراث العربي، ط. 2، 1983 [دون ذكر لدار النّشر ولا مكان النّشر].

تجاوز الدّلالات الحرفيّة المباشرة بحثا عمّا تحمله من دلالات ضمنيّة أو إشاريّة حسب الاصطلاح الأصوليّ لإكساب تلك النّصوص المرونة اللاّزمة التي تجعلها منفتحة على قضايا العصر وهاجس التمدّن الذي يشغل بال النّخبة الفكريّة والسياسيّة معا في مصر.

إذا كان هاجس التمدّن قد استوجب من الطّهطاوي مثل هذا التّعامل الاجتهادي مع المصدر الأصلي الثّاني في المنظومة الأصوليّة التّقليديّة، فكيف كان تعامله مع بقيّة المصادر ؟

2 ـ الإجماع والقياس :

يقول الطّهطاوي في شأن هذين الأصلين : "ثبت بالإجماع أنّ ما لا دليل عليه في الكتاب والسنّة فالعمل فيه بما انعقد عليه الإجماع واجب، وكذلك القياس، فإنّ ما لا نصّ فيه يلحق بالوقائع المنصوصة المشبهة له، واعتبار الإجماع والقياس إنّما يكون إذا صدرا من الذين يمكنهم استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة وهم المسمّون بأهل الحلّ والعقد في الأصول" (32).

يأخذ الطّهطاوي بهذين المصدرين التّشريعيّين وفق ترتيبهما التّفاضلي والمألوف الذي ضبطته المنظومة الأصوليّة التّقليديّة. وهو يجمع بينهما من حيث حجيتهما والاستدلال بهما ضمن رؤية وظيفيّة مشتركة هي استنباط الأحكام التي سكتت عنها نصوص القرآن والسنّة.

وقد تجلّى استناد الطّهطاوي إلى القياس خاصّة بشكل ملحوظ ولافت للانتباه، فهو يرجع إلى هذا الأصل كلّما وجد نفسه أمام ظاهرة حديثة مستحسنة من مظاهر التّمدّن لا يجد لها تنصيصا حرفيّا وصريحا في

---

(32) القول السّديد، المصدر المذكور، ص 30.

نصوص الشّرع [33]. وبالتّالي فهو قد وجد ضالّته في هذا الأصل الذي ييسّر عمليّة الاقتباس لما هو أجنبيّ بدون أن يكون هناك خروج عن دائرة الشّرع. والجدير بالتّذكير هو أنّ هذه المرونة التي يتميّز بها القياس مقارنة بالنّصوص الشّرعيّة ذات الأحكام المحدودة، هي التي عوّل عليها الفقهاء خلال القرون الإسلاميّة الأولى في استيعاب وأسلمة الأعراف والعادات الأجنبيّة سواء منها البيزنطيّة أو الفارسيّة في البلدان المفتوحة.

ثمّ إنّ القياس قد مكّن الطّهطاوي من جهة ثانية من تجاوز مظهر آخر من مظاهر الحرج النّاتج عن إشكاليّة دور العقل في التّشريع، فهو من ناحية يقف موقفا مبدئيّا رافضا لمقولة التّحسين والتّقبيح العقليّين، ومن ناحية ثانية نجده لا يُكابر في إظهار الإعجاب والانبهار بالكثير من مظاهر التمدّن الغربيّ المعنويّة والماديّة التي يستحسنها العقل. فكان الدّور الذي لعبه القياس من الناحية المنهجيّة هو دور العامل المعدّل (Modérateur) للرّأي [34] باعتبار أنّ القياس يقوم في جانبه الإجرائي على النّظر العقليّ المتمثّل في عمليّة التّعليل، ولكنّه يظلّ ولو من النّاحية النّظريّة مرتبطا بالنصّ الشّرعي من حيث إلحاق الفروع المسكوت عنها بالأصول المنصوص عليها ؛ وفي ذلك حرص واضح على تحصين التّشريع من التّدخّل السّافر للعقل على حساب نصوص الكتاب والسنّة.

3. الاستحسان - المصلحة - المقاصد العامّة للشّريعة :

يقف الطّهطاوي وقفة خاصّة ومطوّلة نسبيّا عند أصل الاستحسان فيقدّم عنه إيضاحات نظريّة يقول فيها : "وعرّفوه،أي الاستحسان، بأنّه ما

(33) انظر على سبيل المثال كيف يقيس الإجراءات التي اتّخذتها حكومة بونابرت "لمّا تغلّب الفرانساويّة على الدّيار المصريّة" لتطويق ظاهرة التّسوّل بإقامة مؤسّسات خيريّة لإعانة المحتاجين كالعميان والعرجان والشّحّاذين العاجزين عن الشّغل، يقيس كلّ ذلك على الصّدقة الشّرعيّة بوجوهها القديمة التي حدّدها الفقهاء، ويستحسن إجراءات بونابرت الصّادرة عن سلطة تشريعيّة وتنفيذيّة غريبة عن الإسلام، مناهج الألباب، المصدر المذكور، ص 284.

(34) انظر في هذا الخصوص : برنار بوتيفو، الشّريعة الإسلاميّة والقانون في المجتمعات العربيّة، ترجمة فؤاد الدّهان، سينا للنّشر، ط. 1، القاهرة، 1997، ص 40.

ينقدح في نفس المجتهد العالم بعلل الأحاديث التي هي من أغمض الأمور وأدقّها على الأفهام بحيث أنّها قد تدرك ذوقا وتعجز عنها العبارات، وإنّ مثل ذلك الاستحسان الذّوقي لا يحصل إلاّ لأكابر الفنّ، فالآخذون بالاستحسان في الاجتهاد كأبي حنيفة وأصحابه ولشتهروا بالأخذ بالقياس والاستحسان في الاجتهاد لانقداح دليله في نفس المجتهد مع انضمام الورع إلى ذلك" (35).

لم يقدّم الطّهطاوي في كلامه السّابق تعريفا اصطلاحيّا دقيقا ومفصّلا للاستحسان ولكنّ الأمر الذي يلفت الانتباه هو الموقف الإيجابي الذي يقفه من هذا الأصل التّشريعي رغم أنّه شافعيّ المذهب، والمأثور عن الإمام الشّافعي هو إنكاره الشّديد لهذا الأصل باعتباره في زعمه تلذّذا صادرا عن الهوى (36). يخرج الطّهطاوي بموقفه هذا عن حيّز الأصول المقرّرة في المذهب الشّافعي ليأخذ بأصل اشتهر به الأحناف خاصّة واعتدّ به الإمام مالك أيضا فاعتبره تسعة أعشار العلم. ولا شكّ أنّ الضّرورات الحضاريّة التي فرضت نفسها على وعي الطّهطاوي وفكره هي التي حتّمت عليه هذا الموقف، فالقضايا التي طرحتها الحداثة قد كانت بالحجم الذي لم تعد النّصوص وحدها ولا آليـة القياس أيضا كافية لتبريرها وإلحاقها بدائرة الشّرع.

عرّف علماء الأصول الاستحسان بأنّه "عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفيّ أو عن حكم كلّيّ إلى حكم استثنائيّ لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول، فإذا عرضت واقعة ولم يرد نصّ بحكمها، وللنّظر فيها وجهتان مختلفتان إحداهما ظاهرة تقتضي حكما والأخرى خفيّة تقتضي حكما آخر، وقام بنفس المجتهد دليل رجّح وجهة النّظر الخفيّة فعدل عن وجهة النّظر الظّاهرة، فهذا

(35) القول السّديد، المصدر المذكور، ص 11.

(36) انظر في خصوص إنكار الشّافعي للاستحسان، كتاب الأمّ، ط. كتاب الشّعب [د. ت.]، ج 7، (كتاب إبطال الاستحسان)، ص 267 وما بعدها.

يسمّى شرعا استحسانا، وكذلك إذا كان الحكم كليّا، قام في نفس المجتهد دليل يقتضي استثناء جزئيّة من هذا الحكم الكلّي والحكم عليها بحكم آخر، فهذا أيضا يسمّى شرعا استحسانا" [37].

من البديهيّ كما يتّضح من التّعريف السّابق أنّ الأخذ بالاستحسان يفتح أمام المجتهد أفقا اجتهاديّا رحبا في تعامله المعياريّ مع مستجدّات الحضارة. فهو من هذه النّاحية أصل يبدو أكثر مرونة من القياس لأنّ الاجتهاد بواسطة القياس يظلّ منحصرا في دائرة النصّ ومشدودا إليه من خلال ثنائيّة الأصل والفرع وآلية إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه.

والجدير بالتّذكير هو أنّ العدول الذي يقوم عليه إجراء الاستحسان يستند إلى مقتضيات شرعيّة متنوّعة حدّدها الأصوليّون؛ فقد يكون العدول بمقتضى قياس خفيّ لخفاء العلّة فيه، أو بمقتضى نصّ من القرآن والسنّة، أو بمقتضى إجماع، أو بمقتضى العادة والعُرف، أو بمقتضى الضّرورة، أو بمقتضى المصلحة [38].

والمتابع لآراء الطّهطاوي ومواقفه في المجالات التي تتّصل بقضايا التّمدّن يلاحظ بشكل واضح أنّ مبدأ المصلحة يأتي في مقدّمة المقتضيات التي يعوّل عليها في الأخذ بأصل الاستحسان. فالمقياس الذي يحكّمه ويرجع إليه باستمرار سواء في تعامله مع الظّواهر الاجتماعيّة والثّقافيّة التي عايشها في فرنسا، أو في تطرّقه إلى القضايا الحضاريّة التي تركّزت عليها جهوده الإصلاحيّة، هو مقياس جلب المصلحة ودرء المفسدة، فهو لا ينفكّ يردّد هذه القاعدة الشّرعيّة في سياقات كثيرة من كتاباته ويؤكّد أنّ "المصلحة المحقّقة النّاجزة مقدّمة على المفسدة المستقبلة المتوهّمة" [39]. بل إنّ هذا المبدأ قد كان بمثابة الأساس للمشروع الحضاري الذي انخرط

(37) عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ص 79 ـ 80.
(38) وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج II، ص 741 وما بعدها.
(39) المرشد الأمين، المصدر المذكور، ص 485.

فيه والتزم به، وهو الأمر الذي أفصح عنه في سياق التّبرير الشّرعيّ التّقليديّ الذي درج عليه الرحّالة المسلمون في القرن التّاسع عشر ومطلع القرن الغشرين عند العزم على السّفر إلى البلاد الأوربيّة، يقول في هذا الخصوص : "وبالجملة، حيثما أمن الإنسان على دينه فلا ضرر في السّفر خصوصا لمصلحة مثل هذه المصلحة (يعني مصلحة البلاد)" [40].

إنّ فكرة المصلحة لم تكن بالنّسبة إلى الطّهطاوي مجرّد قاعدة تشريعيّة، بل يبدو من الواضح أنّ هذه الفكرة قد كان لها أثر عميق في تغيير عقليّة عاشت عليها أجيال المسلمين على امتداد أحقاب من الزّمن، فهي قد جاءت مُلغية للنّظرة التّقليديّة التي تنطلق من الإحساس بالمركزيّة الدّينيّة لتقسّم العالم إلى "دار إسلام" و"دار حرب"، مثلما جاءت مبرّرة كما سنرى لاحقا لتعريب القوانين الوضعيّة والأخذ بها في مجال المعاملات المدنيّة بمختلف شعبها.

والحقيقة أنّ أصل الاستحسان ومبدأ المصلحة يتنزّلان عند الطّهطاوي ضمن رؤية أصوليّة أشمل وأوسع مدى، وهي الرّؤية المقاصديّة [41] وفي مقدّمتها الحفاظ على الضّروريات الخمس وهي الدّين والنّفس والمال والنّسب والعقل [42].

والجدير بالملاحظة أنّ تردّد عبارة "المقاصد الشّرعيّة" على لسان الطّهطاوي واستدلاله بالقواعد والمبادئ الأصوليّة التي تحيل على روح الشّريعة وفلسفتها العامّة، من الأمور التي لا تخلو من دلالة عميقة وذلك بالقياس إلى الثّقافة الفقهيّة والأصوليّة السّائدة في عصره والتي تتّسم بالرّكود والجمود الموروثين عن عصور طويلة توقّفت فيها مسيرة الإبداع التّشريعيّ وأقفل فيها باب الاجتهاد.

(40) تخليص الابريز، المصدر المذكور، ص 18 ؛ وانظر فيما يتعلّق بالاستناد إلى مبدإ المصلحة : مناهج الألباب، ص 265.

(41) انظر على سبيل المثال : المرشد الأمين، ص ص 545 ـ 546.

(42) انظر على سبيل المثال نفس المصدر، ص 577.

إنّ الأمر اللاّفت للانتباه حقّا هو أنّ الطّهطاوي يخترق هذا السّائد الموروث فيعود إلى الماضي ليحيي معالم رؤية أصوليّة مميّزة في تاريخ التّشريع الإسلامي وهي الرّؤية التي أسّسها أبو اسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) والتي تمثّل آخر إضافة حقيقيّة في مجال الفكر الأصوليّ وفلسفة التّشريع [43].

ولا شكّ في تقديرنا أنّ من بين العوامل التي أذكت وعي الطّهطاوي بهذا البعد العميق في مجال التّشريع وأصوله، الثّقافة الحقوقيّة العصريّة التي حصّلها خلال إقامته بفرنسا والتي استمدّها من الاطّلاع على المدوّنات القانونيّة والكتب المصنّفة في التّشريع وفلسفته [44].

ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الطّهطاوي كان أوّل من تنبّه في العصر الحديث إلى أهميّة البُعد المقاصدي في التّعامل مع نصوص الشّريعة واستنباط الأحكام منها، وستتبلور فكرة المقاصد الشّرعيّة العامّة بشكل أوضح وتكتسب أهميّة أكبر لدى زعماء المدرسة الإصلاحيّة السّلفيّة وذلك في مجال تجديد الفكر الدّيني ومعالجة قضايا الحداثة في علاقتها بالإسلام وأصوله.

يتبيّن لنا في خاتمة هذا المبحث الأوّل أنّ أهمّ المميّزات التي تتّسم بها المنظومة الأصوليّة التي استند إليها الطّهطاوي واتّخذ منها مرجعا تشريعيّا هي الأخذ بالمصادر التّقليديّة الأصليّة وهي على التّوالي وفي ترتيبها التّفاضلي : القرآن والسنّة والإجماع والقياس. وقد تعامل مع نصوص

(43) انظر في هذا الخصوص : الشّاطبي، كتاب الموافقات، دار المعرفة، بيروت [د. ت.]، المجلّد الثّاني (كتاب المقاصد).

(44) يقول في هذا الخصوص "وقرات في الحقوق الطّبيعيّة مع معلّمها كتاب (لبرلماكي) وترجمته وفهمته فهما جيدا. وهذا الفنّ عبارة عن التّحسين والتّقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم السياسيّة المسمّاة عندهم شرعيّة. وقرات مع مسيو (شواليه) جزأين من كتاب يسمّى (روح الشّرائع) مؤلّفه شهير بين الفرانساويّة يقال له (منتسكيو) وهو أشبه بميزان المذاهب الشّرعية السياسيّة ومبني على التّحسين والتّقبيح العقلين ويُلقب عندهم بابن خلدون الافرنجي كما أنّ ابن خلدون يُقال له عندهم أيضا منتسكيو الشّرق أي منتسكيو الإسلام، وقرات في هذا المعنى كتابا يُسمّى (عقد التّأنيس والاجتماع الإنساني) مؤلّفه يقال له (روسو) وهو عظيم في معناه". تخليص الابراز، ص 191.

الشّريعة وفق قراءة اجتهاديّة تأويليّة وتطويعيّة سعى من خلالها إلى توسيع دلالة تلك النّصوص لتستوعب قضايا العصر. وهو بالإضافة إلى ذلك يأخذ بالمصادر التّكميليّة التي اختلف في حجيتها أيمّة المذاهب وتتمثّل خاصّة في أصلي الاستحسان والمصلحة. كما أنّه يأخذ بالمقاصد الشّرعيّة العامّة وما تقوم عليه من رعاية للكلّيات الخمس. ومعنى ذلك أنّه يستند إلى منظومة توفّر دائرة أصوليّة وتشريعيّة تتناسب من حيث سعتها وثراؤها مع حجم القضايا المستجدّة والمعقّدة التي واجهها الطّهطاوي وطُرحت على فكر النّهضة بصورة عامّة.

موقف الطّهطاوي من القوانين الوضعيّة

سنعالج هذا المبحث بالتّوقف عند قضيّتين اثنتين، القضيّة الأولى تخصّ موقف الطّهطاوي من العقل ومن دوره في مجال التّشريع أو من قدرته على التّحسين والتّقبيح حسب العبارة الأصوليّة القديمة. أمّا القضيّة الثّانية فهي تتعلّق بموقف الطّهطاوي من القوانين الوضعيّة. ولا شكّ أنّ بين القضيّتين صلة وثيقة، فالقوانين الوضعيّة تستند كما هو معلوم، من حيث أصولها ومصادرها وطبيعتها إلى العقل البشريّ الخالص، بمعنى أنّ تشريع هذه القوانين وسنّها إنّما هو ثمرة التّحسين والتّقبيح العقليّين، وبالتّالي فإنّ التعرّف على موقف الطّهطاوي من العقل ومن دوره في مجال التّشريع يساعد في إدراك حقيقة موقفه من القوانين الوضعيّة.

1. موقف الطّهطاوي من العقل

ينطلق طرح الطهطاوي لقضيّة العقل من زاوية إنسانيّة عامّة لكي يصل بعد ذلك إلى تحديد وجهة نظره من دور العقل ووظيفته في مجال التّشريع. وأخصّ ما يتميّز به هذا الطّرح هو الموقف المزدوج الذي يتّخذه من العقل، فهو من جهة يُقرّ إقرارا صريحا قيمته وأهميّته من حيث هو ملكة وطاقة خلاّقة تتوقّف عليها حياة الإنسان. وهو من جهة

أخرى ينكر إنكارا صريحا أيضا أن يكون للعقل دور في ميدان التّشريع باعتبار أنّ نصوص الشّرع هي وحدها أساس الاستنباط ومصدره.

العقل في تقدير الطّهطاوي منحة إلاهيّة وملكة زيّن الله بها الإنسان وجعله بواسطتها قادرا على تسخير ما في الكون من منافع، ومهتديا إلى التّمييز بين الحسن والقبيح والخطإ والصّواب والضّار والنّافع، وسالكا سُبل تحصيل العلم والانتفاع به ونفع غيره به [45]. وهي ملكة تتجلّى مخايلها لدى الإنسان منذ طفولته المبكّرة، ومن علاماتها البارزة الحياء الذي يعتري الأطفال والذي يدلّ على أنّهم يستشعرون فيما يأتونه من أعمال مدى ما تنطوي عليه من حسن أو قبح، يقول في هذا الخصوص : "إنّ أوّل ما ينبغي أن يتفرّس في الصّبيّ ويستدلّ على عقله الحياء، فإنّه يدلّ على أنّه قد أحسّ بالقبيح، ومع إحساسه به هو يحذره ويتجنّبه ويخاف أن يظهر فيه أو منه، فإذا نظرت إلى الصّبي فوجدته مستحييا مطرقا بطرفه إلى الأرض غير وقاح الوجه ولا محدّقا إليك، فهو أوّل دليل نجابته، والشّاهد على أنّ نفسه قد أحسّت بالجميل والقبيح وأنّ حياءه هو انحصار نفسه خوفا من قبيح يظهر منه، وهذا ليس شيئا أكثر من إيثار الجميل والهرب من القبيح بالتّمييز والعقل [46].

والعقل، إلى جانب الطّاقات الأخرى الكامنة في الإنسان، هو مصدر قوّته على الاختراع والعمل والإنتاج "فالمولى سبحانه وتعالى خلق لنا هذه الأسرار والخواصّ وخلق فينا العقل لنقدر على الاستعانة بها لتكميل ضعفنا والاستفادة منها فيما نحتاج إليه، فإنّ الآلات والدّواليب البخاريّة مثلا والسّفن المنشورة الشّراع في البحار العظيمة نستفيد منها الفوائد الجمّة لقوّة العمل الذي يعسر أن يكون مثله بالأيدي منتجا مقدار إنتاجه بالآلات" [47].

(45) انظر المرشد الأمين، ص 400.
(46) مناهج الألباب، ص 299.
(47) نفسه، ص 311.

وبواسطة العقل يمتلك الإنسان القدرة على الرّبط بين الأسباب والمسبّبات وترتيب النّتائج على المقدّمات، ويدرك نواميس الطّبيعة فيصبح قادرا على السّيطرة عليها وتسخيرها في مجالات نشاطه المختلفة. فمثلا "إذا تأمّل أهل الزّراعة إلى أسباب تكثير المحصولات وتعدّدها. وما يستدعيه من القوى غير المعتادة والأعمال المدبّرة، فإنّ هذه القوى تساوي القوى الطّبيعيّة في تنمية المحصولات، فقد لاحظ محمّد علي باشا أنّه ينبغي قبل كلّ شيء إبطال الأسباب الطّبيعيّة الموجبة في أكثر الأوقات لتنقيص أراضي الزّراعة على التّدريج، وأنّه لا يدرك مرامه في الثّروة والغنى إلاّ بالانتصار عليها وهزمها إذ هي أعدى عدوّ البلاد" (48).

يبدو واضحا من خلال الشّواهد التي قدّمناها اعتراف الطّهطاوي بقيمة العقل ووظائفه الأساسيّة في حياة الإنسان، بل إنّ اللاّفت للانتباه هو الطّابع العقلاني الذي تتميّز به نظرة الطّهطاوي ذاته إلى الحياة والطّبيعة والكون. وهي بدون شكّ نظرة متفرّدة إذا ما قسناها بالثّقافة السّائدة في عصره التي سيطر عليها الفكر الغيبي والتّفسير الأسطوري للظّواهر والأحداث. ولكن ما هو موقف الطّهطاوي من العقل في مجال التّشريع أو بعبارة أخرى ما هو موقفه من القضيّة التي تُعرف في الفكر الأصوليّ التّقليديّ بقضيّة التّحسين والتّقبيح العقليّين ؟

لمّا كان العقل ملكة بشرية متأصّلة في خلق الإنسان، فإنّه بهذا الاعتبار سابق على بعثة الرّسل وتشريع الشّرائع من حيث هو مصدر الأحكام الطّبيعيّة المشتركة بين الإنسانيّة والتي عليها مدار العالم ونظام الجماعات البشرية قبل حدوث تلك الشّرائع. ولمّا كان هذا النّظام الصّادر عن العقل والسّابق لشرائع الأنبياء قد ارتضته الحكمة الإلاهيّة التي صدرت عنها الشّرائع السّماويّة، فإنّ كثيرا من الأحكام التي سنّها العقل وسطّرتها النّواميس الطّبيعيّة لا يتعارض مع الأحكام التي جاء بها الشّرع

(48) مناهج الألباب، ص ص 428 ـ 429.

الإسلاميّ، من ذلك "أنّ الحديث الشّريف وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم (لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه) [49]، يتضمّن الدّرجة العليا في العدل، وهو موافق لما نطقت به حِكم الحكماء وشرائع الأنبياء قبل الإسلام، فقد حسّنه الشّرع والطّبع" [50].

ويعتبر الطّهطاوي أنّ الفطرة البشريّة المركّبة في الإنسان هي الأرضيّة المشتركة التي تصدر عنها وتلتقي فيها أحكام العقل وأحكام الشّرع اللاّحقة لها في الزّمان، بحيث أنّ "أغلب النّواميس الطّبيعيّة لا يخرج عنها حكم الأحكام الشّرعيّة، فهي فطريّة خلقها الله سبحانه وتعالى مع الإنسان وجعلها ملازمة له في الوجود، فكأنّها قالب له نسجت على منواله وطبعت على مثاله، وكأنّما هي سطّرت في لوح فوائده بإلهام إلاهيّ بدون واسطة، ثمّ جاءت بعدها شرائع الأنبياء بالواسطة والكتب ألتي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فهي سابقة على تشريع الشّرائع عند الأمم والملل وعليها في أزمان الفترة تأسّست قوانين الحكماء الأوَل وقدماء الدّول وحصل منها الإرشاد إلى طريق المعاش في الأزمنة الخالية" [51].

ولكن رغم هذا الإقرار الصّريح بأسبقيّة العقل على الشّرائع في سنّ القوانين المنظّمة لحياة الإنسان، وبالتّالي بقدرة العقل البشري على التّحسين والتّقبيح، فإنّ الطّهطاوي يظلّ مصرّا على أنّ الشّرع مقدّم على العقل وأنّ التّحسين والتّقبيح في مجال الشّرعيات هو من اختصاص الشّرع وحده وأنّ التّحليل والتّحريم لا يكونان إلاّ بالاستناد إلى الأدلّة الشّرعيّة "فالذي يرشد إلى تزكية النّفس هو سياسة الشّرع وصدق متابعة الرّسول في سائر ما جاء به من الأحكام والآداب التي نصبها الشّارع وجعل

---

(49) ونسنك، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النّبويّ، ج 1، ص 108، أورده البخاري ومسلم وابن حنبل وغيرهم.

(50) المرشد الأمين، ص 477.

(51) نفسه، ص 481.

مرجعها الكتاب العزيز [...]. فلا عبرة بالنّفوس القاصرة الذين حكّموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسينا وتقبيحا، وظنّوا أنّهم فازوا بالمقصود بتعدّي الحدود، فينبغي تعليم النّفوس السياسة بطرق الشّرع لا بطرق العقل المجرّدة" [52].

هكذا إذن تظلّ حركة العقل في نظر الطّهطاوي حبيسة داخل الدّائرة الشّرعيّة بحيث "ليس لنا أن نعتمد على ما يحسّنه العقل أو يقبّحه إلاّ إذا ورد الشّرع بتحسينه وتقبيحه" [53]. وإذا كانت هناك منطقة يجوز للعقل أن يتدخّل فيها فهي منطقة المُباح، وهي المنطقة التي سكتت عنها الشّريعة ولم تخصّها بأحكام معيّنة، وذلك باعتبار أنّه ما لم يرد عن الشّارع أمر أو نهي فإنّ المرجع في التصرّف هي الإباحة الأصليّة فـ"كلّ ما يمنعه الشّرع صراحة أو ضمنا فغير مباح ولا يُعدّ تمدّنا، بخلاف المباحات إذا تصرّف فيها العقل بالتصرّفات التّحسينيّة وحوّلها من حالة إلى حالة أحسن منها فهذا عين التمدّن" [54].

قد يتساءل المرء عن الدّوافع الكامنة وراء إثارة الطّهطاوي لقضيّة العقل وعن الخلفيّة الثّقافيّة والفكريّة التي يصدر عنها في الموقف الذي ظهر به فيما يتعلّق بوظيفة العقل وحدود قدرته على التّحسين والتّقبيح. الظّاهر أنّ الطّهطاوي كان في إثارته لهذه المسألة وموقفه منها يصدر عن نفس الازدواجيّة الثّقافية التي حكمت سائر مواقفه الفكريّة والحضاريّة. فقضيّة التّحسين والتّقبيح العقليّين تعتبر من جهة أولى جزءا أصيلا من ثقافته الدّينيّة التّقليديّة، فهي من ضمن الإشكاليات التي خاض فيها المتكلّمون وكان لها أيضا امتداد إلى الفكر الأصوليّ نظرا إلى تعلّقها الوثيق بمبحث

(52) المرشد الأمين، ص ص 386 ـ 387.

(53) نفسه، ص 477.

(54) نفسه، ص 468.

الأحكام ومصدرها [55]، فقد اتّفق علماء المسلمين على أنّ مصدر الأحكام التّكليفيّة بعد بعثة الرّسل وبلوغ الدّعوة هو الله وحده سواء كانت تلك الأحكام منصوصا عليها في الكتاب والسنّة أو مستنبطة بطريق الاجتهاد. إلاّ أنّهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب فيما يتعلّق بقدرة العقل على إدراك الأحكام من غير طريق النّقل، فذهب الأشاعرة إلى أنّ العقل وحده عاجز عن إدراك حكم الله في أفعال المكلّفين وأنّه لا يمكن أن يهتدي إلى ذلك إلاّ بواسطة الرّسل والكتب ؛ في حين ذهب المعتزلة إلى الإقرار بأنّ العقل قادر وحده وبمعزل عن الشّرع على التّحسين والتّقبيح أي على إدراك حكم الله، وأنّ الشّرع موكّد فقط لحكم العقل فيما يدركه من أحكام الله. أمّا الماتريديّة [56] فقد ذهبوا مذهبا وسطا خلاصته "أنّ أفعال المكلّفين فيها خواصّ ولها آثار تقتضي حسنها أو قبحها وأنّ العقل بناء على هذه الخواصّ والآثار يستطيع الحكم بأنّ هذا الفعل حسن وهذا الفعل قبيح، وما رآه العقل السّليم حسنا فهو حسن، وما رآه العقل السّليم قبيحا فهو قبيح، ولكن لا يلزم أن تكون أحكام الله في أفعال المكلّفين على وفق ما تدركه عقولنا فيها من حسن أو قبح لأنّ العقول مهما نضجت قد تخطئ، فلا تلازم بين أحكام الله وما تدركه العقول، وعلى هذا لا سبيل إلى معرفة حكم الله إلاّ بواسطة رسله" [57].

المرجع الثّاني الذي حرّك حساسيّة الطّهطاوي تجاه إشكالية التّحسين والتّقبيح العقليّين هي الثّقافة الغربيّة التي عايشها خلال إقامته بفرنسا وتجسّمت آثارها أمام ناظريه وبشكل صارخ في ظاهرتي العقلانيّة والعلمانيّة باعتبارهما سمة بارزة من سمات الإفرنج الفكريّة والسّلوكيّة

(55) انظر في هذا الخصوص : الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1985، ج 1، ص 72 وما بعدها ؛ وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج 1، ص 115 وما بعدها.

(56) الماتريديّة : هم أتباع ابي منصور الماتريدي، نسبة إلى ماتريد بسمرقند، توفّي سنة 333 هـ.

(57) عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص 99.

والحضاريّة بصفة عامّة. وقد نقل الطّهطاوي هذه الصّورة في "التّخليص" بقوله في خصوص باريس وأهلها : "فالغالب على أهلها البشاشة في وجوه الغرباء ومراعاة خاطرهم ولو اختلف الدّين، وذلك لأنّ أكثر أهل هذه المدينة إنّما له من دين النّصرانيّة الاسم فقط، حيث لا يتّبع دينه، ولا غيرة له عليه، بل هو من الفرق المحسّنة والمقبّحة بالعقل، أو فرقة من الإباحيّين الذين يقولون إنّ كلّ عمل يأذن فيه العقل صواب، فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان أثنى على سائرها من حيث أنّها كلّها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وإذا ذكرته له في مقابلة العلوم الطّبيعيّة قال : إنّه لا يصدّق بشيء ممّا في كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطّبيعيّة" (58).

يتّضح من خلال الشّاهد السّابق كيف أنّ ظاهرة العقلانيّة هي من أبرز الظّواهر التي لفتت انتباه الطّهطاوي، ولمس آثارها الإيجابيّة في سلوك الباريسيّين وأخلاقهم. ولعلّ أبلغ درس يمثل أمام عيان الطّهطاوي من خلال هذه المعايشة ويقوم على طرفي نقيض مع تكوينه الأصيل هو هذا الوعي الجديد بنسبيّة الحقيقة، فهي لم تعد مقتصرة على ديانة بعينها بما في ذلك دين الإسلام، بل ولا على الدّين ذاته إذ أصبحت تلتمس من خلال مسالك أخرى بعيدة كلّ البعد عن المصدر الشّرعيّ، وهي العلوم الطّبيعيّة وما يُرشد إليه العقل الخالص.

إلاّ أنّ الطّهطاوي يظلّ رغم هذه الثّقافة المزدوجة التي أتيحت له، ورغم تولّد هذا الوعي الجديد بنسبيّة الحقائق، مشدودا إلى ثقافته التّقليديّة في جوهرها الدّيني وإلى عقيدته السنيّة لا ينزاح عنها قيد أنملة. فقد رأيناه في ما سبق لا ينكر منزلة العقل وقدرته على التّمييز بين الحسن والقبح وبين الحقّ والباطل ؛ ولكنّه لم يصل إلى درجة الإقرار بأنّ العقل وحده قادر على إدراك الحقائق الشّرعيّة، أي لا يصل إلى درجة ما لمسه

(58) تخليص الإبريز، ص 32.

لدى الإفرنج من ميل إلى التّسليم بأنّ عقول الحكماء أفضل من عقول الأنبياء. كما أنّه في حدود المرجعيّة الفكريّة الإسلاميّة لا ينخرط في الخطّ الاعتزالي الذي يُعلي من شأن العقل ويقرّ بسلطته في مجال التّشريع. ومن الواضح أنّ الطّهطاوي يبدو في الموقف التّوفيقيّ الذي اتّخذه من العقل وضمن الثّقافة الكلاميّة والفقهيّة الإسلاميّة قريبا جدّا من موقف الماتريديّة الذي سبقت الإشارة إليه.

وإذا كان سعي الطّهطاوي إلى التّقريب بين العقل والشّرع يبدو صدى للمسعى القديم الذي بذله الفقيه والفيلسوف ابن رشد (ت. 595 هـ) في تقريب الشّقّة بين الشّريعة والحكمة والاستدلال على ما بينهما من اتّصال [59]، فإنّه لا يرتقي إلى مرتبة أبي الوليد في تقديم العقل على ظاهر الشّرع في حال تعارضهما وتأويل ذلك الظّاهر بحسب ما يقتضيه البرهان [60]، بل إنّه عندما يقول "ومن المحقّق أنّ الأفعال كلّها للّه سبحانه وتعالى"، وعندما يقرّر بأنّ "الفعل والتّدبير إنّما هو للّه سبحانه وتعالى في تحصيل ما يحتاج إليه الآدميّ وغيره من الغذاء والأدم والفواكه والأشربة"، وعندما يعلن أنّ "الفعل للّه حقيقة ولغيره مجازا" [61]، عندما يصرّح بكلّ ذلك يبدو أقرب ما يكون من أبي حامد الغزالي ومن منطقه الخاص في الرّبط بين الأسباب والمسبّبات، وذلك عندما يقرّر في كتاب "التّهافت" أنّ "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسبّبا، ليس ضروريّا عندنا، بل كلّ شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمّنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم

---

(59) انظر : ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال، سراس للنشر، تونس، 1994، وانظر ايضا : فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، ط. 1، بيروت، 1988.

(60) ابن رشد، فصل المقال، المرجع المذكور، ص 28.

(61) مناهج الألباب، ص ص 323 ـ 324.

أحدهما عدم الآخر، مثل الريّ والشّرب، والموت وحزّ الرّقبة، والشّفاء وشرب الدّواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلمّ جرّا، إلى كلّ المشاهدات من المقترنات في الطبّ والنّجوم والصّناعات والحرف. فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التّساوق لا لكونه ضروريّا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حزّ الرّقبة، وإدامة الحياة مع حزّ الرّقبة، وهلمّ جرّا إلى جميع المقترنات" (62).

2. الموقف من القوانين الوضعيّة

إنّ التمسّك المبدئيّ الذي أظهره الطّهطاوي فيما يتعلّق بأصول التّشريع الإسلامي، وتبعا لذلك رفضه الواضح لأن يكون للعقل دور ما في مجال الاستنباط، لم يمنعه على الصّعيد الثّقافيّ وصعيد المعايشة من التوقّف عند ظاهرة العقلانيّة والمعاينة الملموسة لآثارها الايجابيّة في حياة الأوروبّيين. وهي ظاهرة قد تجسّمت في مستوى التّفكير والمعاملات وأنماط السّلوك، وتجسّمت فوق كلّ ذلك في المستوى التّشريعي والحقوقيّ، وهو ما لمسه الطّهطاوي في طبيعة القانون الدّستوري الفرنسيّ الذي كان صادرا من حيث إنشاؤه وترتيبه عن الخبرة البشرية الخالصة والعقل المحض بعيدا عن كلّ أثر دينيّ، ولكنّ هذا الدّستور، رغم استناده الكلّيّ إلى العقل ونأيه الكامل عن كلّ مصدر شرعيّ،قد أدّى إلى تحقيق ما تنشده المجتمعات من أسباب العمران والترقّي والرّفاهة والطّمأنينة، يقول في هذا الخصوص : "والقانون الذي يمشي عليه الفرنساويّة الآن ويتّخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألّفه لهم ملكهم المسمّى لويز الثّامن عشر ولازال (كذا) متّبعا عندهم ومرضيا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنّها من باب العدل [...]، فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم، لتعرف كيف قد

(62) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم الدّكتور سليمان دنيا، دار المعارف، ط. 6، القاهرة [د.ت]، ص 239.

حكمت عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكّام والرّعايا لذلك حتّى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا [63].

كما أنّ تمسّك الطّهطاوي بالمرجعيّة الأصوليّة والفقهيّة الإسلاميّة التي تمثّل الرّافد الأساسي في ثقافته الدّينيّة التّقليديّة لم يمنعه من السّعي إلى تحصيل ثقافة حقوقيّة عصريّة تستند إلى مدوّنات القانون الوضعيّ الغربيّ ويقوم فيها التّشريع على التّحسين والتّقبيح العقليّين [64].

إلاّ أنّ هذه الازدواجيّة الثّقافيّة التي توفّرت للطّهطاوي في المجال الحقوقي والتي مازجتها في المستوى الفكري والوجداني أيضا مواقف التمسّك بالأصول من جهة، وآيات الانبهار من جهة ثانية، والإحساس بعجيب المفارقات من جهة ثالثة، لم تحجب عنه الخصوصيات التي تتميّز بها القوانين الوضعيّة، والفروق الجوهريّة بينها وبين التّشريع الإسلامي من حيث الأصول والطّبيعة والخصائص، وهو ما عبّر عنه في أعقاب عرضه لموادّ الميثاق الدّستوري الفرنسي بقوله : "ثمّ إنّه يطول علينا ذكر الأحكام الشّرعيّة أو القانونية المنصوبة عند الفرنساويّة، فلنقل إنّ أحكامهم القانونيّة ليست مستنبطة من الكتب السّماويّة، إنّما هي مأخوذة من قوانين أخر غالبها سياسيّة، وهي تختلف بالكلّية عن الشّرائع، وليست قارّة الفروع، ويقال لها الحقوق الفرنساويّة، أي حقوق الفرنساويّة بعضهم على بعض، وذلك لأنّ الحقوق عند الإفرنج مختلفة [65].

وهو يلاحظ الفروق بين النّمطين التّشريعيّين ويتابع امتداداتها في مجال الاجتماع والتّمدّن وفي مستوى الوضعيات القانونيّة والحقوق

(63) تلخيص الابريز، ص 95.
(64) راجع الهامش رقم 44.
(65) تخليص الابريز، ص 106.

السّياسيّة، ومن ذلك ما يتعلّق بالمرأة من حيث ما يوفّره لها القانون الوضعيّ من مكانة اجتماعيّة تتساوى فيها مع الرّجل، وحقوق سياسيّة لا تتوفّر في إطار التّشريعات الدّينيّة، يقول في ذلك : "وأمّا السّلطنة الرّسميّة على الرّعيّة فهي لا تكون إلاّ في البلاد التي قوانينها محض سياسة وضعيّة بشريّة، لأنّ قوانين مثل هذه الممالك تنتج اختلاط الرّجال بالنّساء بناء على قانون الحرّيّة المؤسّس عليه تمدّن تلك البلاد، وإلاّ فتمدّن الممالك الإسلاميّة مؤسّس على التّحليل والتّحريم الشّرعيّين بدون مدخل للعقل تحسينا وتقبيحا في ذلك، حيث لا حسن ولا قبيح إلاّ بالشّرع" (66).

ولكنّ الطّهطاوي يسعى من جهة ثانية ورغم ملاحظة الفروق بين طبيعة التّشريعين الوضعيّ والدّيني وتباين انعكاساتهما الاجتماعيّة والحضاريّة، إلى تقريب الشّقّة بينهما وإبراز نقاط التّلاقي سواء في مستوى الأصول والمصادر أو في مستوى الأحكام وكذلك القيم والمبادئ العامّة مثل قيم العدل والمساواة والحرّيّة.ففي المستوى الأصولي يبدو التّماثل كبيرا في نظر الطّهطاوي بين منهج الاستنباط في التّشريع الإسلامي والأسس العقليّة التي تقوم عليها القوانين في التّشريع الوضعيّ، يقول : "ومن زاول علم أصول الفقه وفقه ما اشتمل عليه من الضّوابط والقواعد، جزم بأنّ جميع الاستنباطات العقليّة التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهيّة التي عليها مدار المعاملات، فما يسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمّى ما يشبه عندهم بالحقوق الطّبيعيّة أو النّواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقليّة تحسينا وتقبيحا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنيّة" (67).

---

(66) المرشد الأمين، ص 467.

(67) نفسه، ص 469.

وكما يتجلّى التّماثل في الجانب الأصوليّ من المنظومتين التّشريعيّتين، فإنّ الأمر لا يختلف أيضا في تصوّر الطّهطاوي بالنّظر إلى الأحكام الفرعيّة والقوانين المستنبطة من تلك الأصول إذ "ما نسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنيّة، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحريّة والتّسوية، وما يتمسّك به أهل الإسلام من محبّة الدّين والتّولّع بحمايته ممّا يفضلون به عن سائر الأمم في القوّة والمنعة يسمّونه محبّة الوطن [68].

إلاّ أنّه مهما اجتهد الطّهطاوي، كما هو ملاحظ، في إثبات الشّبه بين التّشريع الإسلامي والقوانين الوضعيّه وتعديد مظاهر التّلاقي بينهما في الأصول والفروع، فإنّ الأمر الذي لا شكّ فيه هو أنّ الفرق يظلّ جوهريّا بين النّسقين الحقوقيّين، وهو فرق ما بين تشريع يستمدّ أصوله من الدّين ومن سلطة الفقيه الذي يستنبط الأحكام باسم الدّين، وتشريع يستمدّ أصوله من العقل وموازينه في تقدير المصلحة ومقتضياتها، ومن الخبرة البشريّة الخالصة. وهو أيضا فرق ما بين تشريع تغلب عليه سمة الثّبات وتشريع أخصّ ما يميّزه هو طابع التحوّل وقابليّة التّجديد والتّنقيح أو النّسخ والنّقض بحسب ما تقتضيه الظّروف والحاجات. وبالتّالي فإنّ أغلب المقارنات التي يعقدها الطّهطاوي لا يعدو أن يكون مجرّد مقارنات شكليّة، لأنّ المتأمّل في الجوهر والباطن يتبيّن أنّ الأصول ليست نفس الأصول وأنّ الأحكام ليست نفس الأحكام من حيث طبيعتها وروحها وخاصّة من حيث مآلها ودرجة إلزاميتها على صعيد الممارسة والتّطبيق.

ليس من المستبعد أن يكون الطّهطاوي شاعرا بهذه الحقيقة، ولذلك فنحن نلفيه لا ينفكّ يرجع أمور التّشريع إلى قانون الفطرة البشريّة التي ركّبها الله في الإنسان وألهمه بواسطتها القدرة على معرفة النّواميس وإدراك المقاييس في التّمييز بين الحسن والقبيح. يستند الطّهطاوي إلى هذا

(68) المرشد الأمين، ص 469.

القانون الذي يمثّل قاسما مشتركا بين البشريّة جمعاء لتقريب الشقّة وإيجاد الصّلة بين الشّرائع الدّينيّة والقوانين الوضعيّة، فالبشريّة قد اجتمعت حول جملة من القوانين الطّبيعيّة التي أملتها الفطرة وذلك قبل نزول الشّرائع بأمد بعيد، وقبل اجتهادات الفلاسفة والحكماء. وعلى هذا الأساس فإنّ كثيرا من القوانين الوضعيّة التي سنّها العقل البشريّ بما هو ملكة فطريّة في الإنسان، يلتقي مع الأحكام التي جاءت بها الأديان، وذلك إذا ما كانت هذه الأحكام والقوانين على اختلاف مصادرها تتّصل بمبادئ وقواعد تقرّرت بمقتضى الفطرة البشريّة. يقول الطّهطاوي في هذا الصّدد : "الحكم الطّبيعي، المستند إلى العقل، هو في أصله، قبل تشريع الشّرائع عليه مدار العالم ومجرى قوامه، وهو النّظام الذي وضعته الحكمة الإلاهيّة في القوى البشريّة وجعلته مشتركا بينهم، مستويا فيهم ليميّزوا فيه المباحات بدون نظر لبلد (كذا) دون آخر، ولا لقوانين مملكة دون ما عداها" (69).

ويستدلّ الطّهطاوي في هذا الخصوص بالمصريّين القدامى الذين اهتدوا بفضل الملك (أمسيس) إلى سنّ أحكام ووضع قوانين تنظيميّة وجزائيّة كان لها أثر عميق في تنظيم العلاقات الاجتماعية وفي تحقيق التقدّم والتمدّن، ومن ذلك وضع عقوبات لردع جرائم القتل والزّنى، وسنّ أحكام تنظّم المعاملات الماليّة وتزجر أشكال الغشّ والتّدليس، بل وضبط قوانين تحثّ على العمل وتقاوم أسباب البطالة (70).

إنّ هذا التّوجّه الذي يتجلّى من خلاله سعي الطّهطاوي الجادّ إلى تقريب الشقّة بين التّشريعين الإسلامي والوضعيّ سواء بالبحث عن نقاط تلاق بينهما على صعيد الأصول والفروع، أو بالرّجوع بهما معا إلى أصل مشترك هو قانون الفترة الإنسانيّ، يحرّكه في أغلب الظنّ هاجس ملحّ

(69) المرشد الأمين، ص 479.

(70) مناهج الألباب، ص 385.

هو اقتباس القوانين الوضعيّة الغربيّة والبحث عن أرضيّة نظريّة تكون بمثابة السّند التّبريريّ الذي ييسّر عمليّة الاقتباس سواء في مستوى الاقتناع الذّاتي ، أو في مستوى الضّمير الإسلامي الجمعي بما يحمله من حساسيّة دينيّة تجاه ما يُنقل عن الآخر غير المسلم وخاصّة في مجال له صلة وثيقة بالشّرع والوجدان والعقيدة.

لقد بذل الطّهطاوي جهدا كبيرا وملحوظا في تعريب مدوّنات القوانين الوضعيّة الغربيّة والفرنسيّة منها بالخصوص، وهو يعتبر من هذه النّاحية أوّل مفكّر عربيّ مسلم يضطلع بهذه المهمّة في العصر الحديث. ففي المجال الدّستوري ترجم وهو في باريس الميثاق الدّستوري الفرنسيّ ونشره في "تخليص الابريز"، كما ترجم في مجال الفكر التّشريعيّ وأصول القوانين آثارا هامّة مثل كتاب "روح الشّرائع" لمنتسكيو، وكتاب "أصول الحقوق الطّبيعيّة" لبرلماكي ؛ وبعد عودته إلى مصر وفي عهد إسماعيل، ترجم في باب المعاملات المدنيّة والتّجاريّة القانون الفرنسي المدنيّ والتجاري. ولعلّه من المفيد التوقّف فقط عند المقدّمات التّمهيديّة التي صدّر بها الطّهطاوي مواد القوانين التي قام بتعريبها لنتبيّن من خلالها الظّروف التي تمّ فيها هذا التّعريب، وخصوصا الدّوافع والمقاصد التي دعت إليه، وكذلك التّبريرات التي استند إليها.

يقول الطّهطاوي في صدارة تعريبه للقانون الدّستوري الفرنسي : "والقانون الذي يمشي عليه الفرنساويّة الآن ويتّخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألّفه لهم ملكهم المسمّى لويز الثّامن عشر [...] فلنذكره لك [...] لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ..." (71). ويقول في مقدّمة تعريبه لمجموع قوانين نابليون المدنيّة والبلديّة والمحاكمات والمرافعات وتحقيق الدّعاوى والمدافعات والحدود والجنايات : "أمّا بعد، فهذا تعريب مجموع القوانين

---

(71) تخليص الابريز، ص 95.

الفرنساويّة التي سمح الدّهر بجمعها وتدوينها بهمّة فخر ملوك أوربّا نابليون الأوّل امبراطور فرنسا لإجراء العمل عليها في المملكة الفرنساويّة، فاشتهرت في ممالك أوروبّا بين الملل والدّول، واقتبسوا منها من الأحكام والقوانين ما جرى عليه دستور العمل، فأخذت كلّ مملكة منها ما يناسب سياستها ويلائم علاقاتها مع أهالي أوربّا بقدر احتياجها وممارستها. فبهذا صدر الأمر العالي الخيديوي بتعريبها بفصيح العبارة الحافلة بتهذيبها، الكافلة لتقريبها، حتّى لا يجهل أهل هذا الوطن أصول الممالك الأخرى لاسيّما وأنّ علاقات الاقتضاء ومناسبات الأخذ والعطاء تدعو إلى الإلمام بمثل تلك الأصول الوضعيّة ليكون من يتعامل معهم في تسوية الأمور على بصيرة. وقد انتهت ترجمة هذه القوانين [...] بعناية صاحب العناية الوافرة ربّ المآثر المتكاثرة المتواترة [...] عزيز مصر الجليل صادق الوعد إسماعيل" (72).

ويقول في مقدّمة تعريبه لقانون أحكام التّجارة الفرنسيّ : "أمّا بعد، فهذا تعريب قانون أحكام التّجارة، وتقريبه للأفهام بأسهل عبارة، أخرجته من الفرنساوي إلى الإعراب إخراج السّيف من القراب، إجابة للأوامر العليّة الخديويّة، وإصابة لتكميل ترجمة قوانين نابليون الأوّل امبراطور الفرنساويّة،لاسيّما وأنّ هذا القانون التّجاري ممّا تمسّ إليه الحاجة في غالب الأحوال والأوقات، حيث اتّسعت الآن في مصرنا دائرة المعاملات بين أهالي الممالك الأوروبيّة وكثرت التعلّقات، فصار لا بأس لأرباب التّجارة بمعرفة قوانين المعاملة الجارية عند الأجانب، بل صار الاطّلاع عليها لمن يعقد عقود التّجارات معهم من الواجب، فلهذا حسن إبراز هذا القانون بالعربيّة إلى حيّز الوجود، وسمحت بطبعه، وتمثيله عناية الخديو الأكرم مولى الكرم والجود" (73).

(72) الطّهطاوي، الاعمال الكاملة، ج V (في الدّين واللّغة والأدب)، ص 367.
(73) نفسه، ص 369.

تلفت الانتباه في هذه المقدّمات أمور عدّة يمكن إجمالها في مستويين اثنين، مستوى الظّروف والدّوافع، ومستوى العوامل المساعدة. ففي المستوى الأوّل يبدو من الواضح أن الباعث الأساسي على تعريب القوانين الوضعيّة الفرنسيّة وتكريسها في الواقع المصريّ هي الاستجابة لمقتضيات العصر والملابسات التي نجمت على صعيد العلاقات السياسيّة والمعاملات الاقتصاديّة بين مصر والدّول الأوربيّة. وتتردّد في المقدّمات ألفاظ ذات دلالة هامّة في هذا المستوى وذلك مثل (الحاجة - حسن - الواجب - الاقتضاء) لتدلّ على أنّ سعي الطّهطاوي إلى نقل القوانين الوضعيّة إلى البلاد المصريّة يحرّكه مبدأ الضّرورة ويبرّره مقصد تحقيق المصلحة وجلب المنفعة. وهو يبدو من خلال ذلك ورغم الثّوابت الفقهيّة في ثقافته التّشريعيّة التّقليديّة واعيا بشكل حادّ بحقيقة العلاقة الجدليّة القائمة بين التّشريع والواقع المتحوّل وبضرورة أن يكون التّشريع مواكبا لمستجدّات الواقع ومقتضياته.

أمّا فيما يتعلّق بالعوامل المساعدة فإنّه بالإضافة إلى الأرضيّة التّبريريّة التي سبق بيانها، يبدو جليّا أنّ تعريب القوانين الوضعيّة قد كان عملا صادرا عن إرادة سياسيّة هي إرادة الحاكم المصري (محمّد علي - إسماعيل) الذي كان هو بدوره واعيا بضرورات العصر وحريصا على التّفاعل معها والاستجابة لها.

ولا شكّ أيضا أنّ من ضمن العوامل التي سهّلت التّعريب وجعلت أمر التّبرير سهلا ميسورا هو أنّ القوانين المستوردة هي قوانين تتعلّق بالنّواحي الدّستوريّة والإداريّة وبالمعاملات الاقتصاديّة، ومعنى ذلك أنّها لا تمسّ المجالات الحسّاسة في الفقه الإسلامي مثل باب الأحوال الشّخصيّة. وليس مستبعدا، فضلا عن ذلك، أن يكون الطّهطاوي على بيّنة واقتناع بأنّ أحكام الشّريعة في النّواحي المذكورة لم تعد تتّسع لمستجدّات العصر وحاجاته الملحّة.

لم ينحصر انفتاح الطّهطاوي على القوانين الوضعيّة في الانكباب على تعريبها ونقلها إلى الواقع المصري تنفيذا لإرادة الحاكم وتلبية لضرورات العصر، بل إنّ هذا المسعى قد كانت له امتدادات عمليّة تعبّر عن حرص شديد على تجذير هذه القوانين وتأصيلها على الصّعيد الفكريّ والثّقافي من جهة وعلى صعيد المعاملات من جهة ثانية. وقد تجسّم هذا الحرص من خلال عناية الطّهطاوي في إطار نشاطه التّعليميّ بإنشاء قسم بمدرسة الألسن التي كان يشرف عليها يعنى بتدريس القوانين الأجنبيّة إلى جانب الفقه الإسلامي. وكان القضاة يتخرّجون من هذا القسم، ممّا ساهم في إحداث تطوّر هامّ في عمليّة تنظيم القضاء وإصلاحه وتطويره (74).

كما تجسّم من خلال الدّعوة الواضحة والملحّة إلى اكتساب الثّقافة الحقوقيّة العصريّة باعتبارها إلى جانب الثّقافة الشّرعيّة قد أصبحت شرطا ضروريّا من شروط الكفاءة بالنّسبة إلى موظّفي الدّولة على اختلاف أصنافهم ورتبهم، يقول في هذا الخصوص : "يجب على كلّ عمدة أن يكون له إلمام بالأحكام الشّرعيّة والقوانين الوضعيّة، وممارسته للأحكام الملكيّة، فإنّ جهله لهذه الأحكام يحطّ بمقامه ويزري به بين أقرانه وأقوامه، ولهذا اعتنى المؤلّفون في سائر الدّول والملل في تأليف كتب السياسة على سائر الفنون وجعلوها في طاقة الحكّام. وإذا كان هذا وصف شيخ البلد وأنّه يزري به جهل شريعة البلد وأحكامه السياسيّة الشّرعيّة، فما بالك بمن هو أعلى منه من الموظّفين كوكلاء المملكة ووزرائها وحجّابها" (75).

إنّ النّتيجة التي يمكن أن نخلص إليها في أعقاب هذا المبحث الخاصّ بموقف الطّهطاوي من القوانين الوضعيّة هي أنّ الرّجل قد استطاع بصورة تدريجيّة أن يتجاوز مرحلة الحيرة والتردّد النّاتجين عن الازدواجيّة

---

(74) انظر في هذا الخصوص : محمّد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطّهطاوي، المقدّمة التّحليليّة، ص 158.

(75) مناهج الألباب، ص 528.

التي تميّزت بها ثقافته التّشريعيّة والتي تجاور فيها نمطان حقوقيان هما الموروث الفقهي بأحكامه وأصوله من جهة والقوانين الوضعيّة الغربيّة من جهة ثانيّة. وقد تمكّن من تجاوز هذه المرحلة التي تجلّت مظاهرها بشكل واضح من خلال موقفه المزدوج من العقل كما رأينا، بفضل الأرضيّة التّبريريّة التي سعى من خلالها إلى إيجاد صعيد مشترك تلتقي فيه أحكام الشّرع مع أحكام العقل بدون تنافر أو تدابر. وبذلك وجد الطّهطاوي نفسه في وضع مريح من النّاحيتين الدّينيّة والنّفسيّة مكّنه من بذل الجهد الحثيث في تعريب المدوّنات القانونيّة الغربيّة والسّعي إلى تأصيل الثّقافة الحقوقيّة العصريّة مستجيبا في ذلك لحاجيات العصر وفق ما يفرضه مبدأ الضّرورة وتقتضيه المصلحة باعتبارهما من القواعد التي لا تخرج عن دائرة الشّريعة في روحها ومقاصدها العامّة.

وبالتّالي فإنّه يتبيّن لنا كيف أنّ الطّهطاوي بحكم ريادته في تاريخ النّهضة الحديثة قد ساهم بقسط وافر في تسرّب القوانين الوضعيّة إلى البلاد العربيّة الإسلاميّة، وكان له ضلع كبير في بداية التحوّل الخطير والحاسم الذي ستشهده مسيرة التّشريع في تلك البلدان. ولكنّ دور الطّهطاوي، على أهميّته، يتنزّل في الحقيقة ضمن ملابسات أعمّ وأشدّ فاعليّة وهي أنّ تسرّب القوانين الوضعيّة إلى العالم العربي الإسلامي قد كان أمرا محتوما وتبعة من تبعات إرادة التفتّح على الحضارة الأوروبيّة والتّفاعل مع حداثة الفكر الغربيّ، إذ لم يكن من الهيّن أن تقتبس مظاهر التمدّن الأوربيّ في شعبها الفكريّة والماديّة المختلفة بمعزل تامّ عن الآثار التّشريعيّة المترتّبة عليها بالضّرورة.

إلاّ أنّه لا بدّ من التّنبيه أيضا إلى الوجه الآخر من الحقيقة فيما يتّصل بالواقع الحضاري وبواقع العلاقة بين الشّرق والغرب في القرن التّاسع عشر، وهو أنّ تسرّب القوانين الوضعيّة يتنزّل ضمن مساعي الهيمنة التي كانت تمارسها الدّول الغربيّة المتنافسة على إيجاد موطئ قدم في الأقطار العربيّة وحماية مصالح رعاياها في تلك الأقطار

في ظرف استفحل فيه داء الشّيخوخة الذي انتاب هيكل الخلافة العثمانيّة.

وفي الجملة نستطيع أن نقول إنّ عوامل ثلاثة حاسمة تضافرت في تيسير هذا التسرّب وهي الإرادة السياسيّة في الدّاخل واستعداد شريحة من شرائح النّخبة لتكريس توجّهات السّلطة السياسيّة واختياراتها، وأخيرا الأطماع التي كانت تبديها الدّول الأوربيّة تجاه ما تبقّى من أجزاء "الامبراطورية الهرمة".

كلّ ذلك أدّى إلى أن شهد تاريخ التّشريع الإسلامي لأوّل مرّة مرحلة جديدة تجاور فيها نمطان حقوقيّان مختلفان من حيث مصادرهما وطبيعتهما. وقد كان في الحسبان إمكان تحقيق المواءمة والتّوافق بينهما لكي يستمرّ هذا التّجاور، إلاّ أنّ الأمور قد سارت على عكس ما كان مؤمّلا إذ أخذ التّشريع الإسلامي في الانحسار بشكل مطّرد وخاصّة في باب المعاملات لتحلّ محلّه القوانين الوضعيّة بصورة لا رجعة فيها.

الاجتهاد عند الطّهطاوي، آفاقه وحدوده

إنّ المرونة التي أبداها الطّهطاوي في تعامله مع مصادر التّشريع الإسلامي سواء بواسطة القراءة التّأويليّة التّطويعيّة التي رأينا مظاهر منها فيما يتعلّق بالكتاب والسّنة، أو باللّجوء إلى ما هو من تلك المصادر قابل لمسايرة المستجدّات واستيعاب قضايا العصر، تتنزّل في الحقيقة ضمن رؤية اجتهاديّة متميّزة نسبيّا بالمقارنة مع الرّؤية التّقليديّة. وسنحاول فيما يلي الاطّلاع على الملامح البارزة لتلك الرّؤية وذلك باعتماد العناصر التّالية : باب الاجتهاد لم يُغلق - ممارسة الاجتهاد المطلق - كفاءة المجتهد وتجزّؤ الاجتهاد - تقنين الفقه الإسلامي.

1. باب الاجتهاد لم يُغلق

لعلّنا لا نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ الطّهطاوي يعتبر أوّل مفكّر في العصر الحديث يثير قضيّة الاجتهاد ويدعو إلى ضرورة ممارسته سواء في

مجال تجديد الفكر الدّيني ومجابهة ما علق بسلوك المسلمين من بدع ناتجة عن الجمود والتّقليد وتنسب إلى الإسلام بغير حقّ، أو في مجال التّشريع ومسايرة الأحكام لضرورات العصر. فقد شغلته هذه القضيّة وخصّص لها بحوثا نشرها في مجلّة "روضة المدارس" التي رأس تحريرها منذ إنشائها سنة 1870 ثمّ صدرت بعد ذلك في كتابه الموسوم بـ"القول السّديد في الاجتهاد والتّقليد" (76)؛ وذلك فضلا عن الأفكار والآراء التي جاءت مبثوثة في مظانّ كثيرة من كتبه الأخرى.

والطّهطاوي يكرّس في الحقيقة نفس الدّعوة التي جهر بها فقهاء سابقون رفضوا دعوى غلق باب الاجتهاد التي أعلنها الفقهاء في أواخر القرن الرّابع للهجرة. وعلى رأس هؤلاء الرّافضين ابن تيميّة (ت 728 هـ) وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة (ت 751 هـ)، وخاصّة السّيوطي (ت 911 هـ) الذي شدّد النّكير على المقلّدين واعتبر أنّ الاجتهاد فريضة في كلّ عصر (77). ولا شكّ أنّ الطّهطاوي، بهذه الدّعوة، يكون قد مهّد السّبيل أمام أعلام المدرسة الإصلاحيّة السّلفيّة (الأفغاني - عبده - رشيد رضا) الذين سيبدون اهتماما واضحا بمسألةالاجتهاد باعتباره المسلك الأنجع في معالجة القضايا التي طرحتها الحداثة على الفكر الإسلامي.

وقد اقترن مبدأ الاجتهاد عند الطّهطاوي بفكرة التّجديد، ولذلك نراه يستند في هذا الخصوص مثل السّيوطي قبله، إلى الحديث النّبويّ الذي ينصّ على أنّ الله "يبعث على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لهذه الأمّة دينها" (78)، ويشمل هذا التّجديد "ما اندرس من أحكام

---

(76) راجع الهامش رقم 9.

(77) السّيوطي، الردّ على من اخلد إلى الأرض وجهل انّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة [د. ت].

(78) ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ، ج ا، ص 324، أورده أبو داود، (ملاحم 1).

الشّـريعـة وهي من مـعـالم السّنن وخـفـي من العلـوم الدّينيّـة الظّاهرة والبـاطنـة" [79].

وهو يبدي اقتناعا واضحا بأنّ النّصوص الدّينيّة لا تزال قابلة للاجتهاد وأنّ قـراءة السّلف وتفسيراتهم واستنباطاتهم لا تزال هي أيضا وبالأحرى قـابلة لإعـادة النّظر "فلقـد يسـتنبط من كـلام النبوّة مـا لا يخـطر ببـال الصّـحابي كمـا يشـهـد لـذلك قـوله صلّى الله عليه وسلّم (من يرد الله به خيرا يفقّهـه في الدّين، فـربّ مبلّغ أوعى من سامع [80])" [81]. وبالتّـالي فإنّه في مقـدور المتأخّرين من العلماء أن يأتوا بفضل الاجتهاد بما لم يأت به الأوائل منهم كـمـا يشـهـد على ذلك قـول الإمـام مـالك "إذا كـانت العلوم منحا إلاهيّة ومواهب اختصاصيّة، فليس بمستبعد أن يدّخر لبعض المتأخّرين ما عسر على كثير من المتقدّمين" [82].

إنّ الاجتهاد مطلوب من الفقهاء في كلّ زمان وذلك بغضّ النّظر عن النّتـائج التي يُفضي إليهـا اجتهـاد الفـقـيـه، فـقـد يُصيب وقـد يخطئ، وفي كلتـا الحـالتين يعتـبـر مـأجورا طالما أنّه يبذل الوسع في طلب الحقّ ونشـدان الإصابة، وإن تفاوت المصيب والمخطئ في قيمـة الأجر، فـ"المجتهد يثاب على اجتهاده إن أصـاب أو أخطـأ مـا لم يقصّـر في تحرّى الإصـابة، إذ ليس كلّ مـجتـهـد مـصـيبـا، لأنّ الحـقّ واحـد، فـالمجتـهـد المصيب مـأجـور مـرّتين، فله أجـر طلبـه الحقّ وإصابته له، وللمـخطـئ غير المقـصّـر أجـر طلبـه للحـقّ وإن لم يصبه" [83].

---

(79) القـول السّـديـد، ص 19.

(80) ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ، ج 5، ص 190، أورده البخاري ومسلم وابن حنبل وغيرهم.

(81) القـول السّـديـد، ص 12.

(82) المـرشـد الأمين، ص 730.

(83) القـول السّـديـد، ص 33.

وإذا كـان تفـاوت المجتـهـدين من حيث الإصابـة والخطأ لا يمنع من حـصـول الأجـر للمـصـيب والمخطئ مـعـا، فـإنّ هذا الأجـر يعـتبـر في نظر الطّهطاوي حاصلا أيضا في حـال اختلاف المجتهدين. وهذا الاختـلاف، فضلا عن كـونه مسـتـوجبـا للأجـر فيـما يتعلّق بشـخـص الفـقـيه، يُعدّ في تقـدير الطّهطاوي دليـلا على مـرونـة الدّين وبابا من أبواب التّيـسـيـر عـلى الأمّة ورفع الحـرج عنهـا، يقـول في هذا الشّـأن : "لا يخلو اختلاف المجتـهـدين عن فائدة للمـجتهد وهو إحـيـاء الذّكر وتحـصيل الأجر، كمـا لا يخلو عن فائدة للأمّة وهو التّسهيل عليهم في الدّين" [84].

ومن مظاهـر المرونـة المطلوبـة في التّـعـامـل مع الدّين وفـي مـجـال التّشريع، أن يكون المجتهد مراعيا لأحوال واقعه ومسايرا للمقتضيات التي يفرضهـا زمانه. فبحسب تلك الأحـوال والمقتضيات يكيّف اجتهاده إمّـا في اتّجـاه التّشـديد أو في اتّجاه التّخفيـف، يقـول : "وممّا يدلّ على أنّ التّشـديد والتّخفيف قـد يختلف باختلاف الأزمان والأيّام، ما قالـه العلاّمـة السّيوطي في كتاب (الإنصاف في تمييز الأوقاف) أنّك إذا تأمّلت فتاوي النّووي وابن الصّلاح وجدتهـما يشـدّدان في الأوقاف غـاية التّشـديد، وإذا تأمّلت فتـاوي السّبكي والبلقينـي وسائر المتـأخّرين وجـدتهم يرخّـصون ويسـهّلون، وليس ذلك منهم مخالفة للنّوويّ بل كلّ تكلّم بحسب الواقـع في زمنه" [85].

ويُشـيـر الطّهطـاوي في هذا الصّدد إلى وجـوه من التّعـسـيـر ممقـوته، كثيـرا ما يقع فيها المُفـتـون والمستفتون مـعـا، ومن ذلك الإفـراط في التعلّق بالدّقـائق والجزئيات والقضايا الشّكليّة التي لا علاقـة لها مبـاشرة بالسّلوك القـويم الذي يتطلّبه الشّـرع وينشـده المؤمن. وفـضـلا عن ذلك فـإنّ هذا الضّرب من التصنّع والتمحّل يؤول بالمجتهد إلى الغفلـة عن الكليات والمسائل الجوهريّة وكذلك عن المقاصد والحِكم التي ينطوي عليها التّكليف، يقول في

(84) القـول السّـديـد، ص 10.

(85) منـاهج الألبـاب، ص ص 546 ـ 547.

ذلك : "وليس كلّ تدقيق يُعدّ ورعا، ولذلك لمّا سأل أهل العراق ابن عمر رضي الله عنه، عن دم البعوض، قال أتسألون عنه وقد قتلتم الحسين ؟ فالعبرة بالقلوب النيّرة لا المحجوبة بالظّلمات" [86].

ما من شكّ أنّ الطّهطاوي يستلهم مثل هذه المواقف الفقهيّة والأصوليّة ممّا سبق أن لمسناه لديه من تمسّك بروح الشّريعة ومقاصدها وما بُني على ذلك من القواعد الفقهيّة [87] التي تدور في فلك تلك المصلحة، وذلك مثل قاعدة كون المشقّة تجلب التّيسير، وقاعدة كون الضّرورات تبيح المحظورات، وغير ذلك من القواعد المرعيّة في مجال الاستنباط والاجتهاد.

2. ممارسة الاجتهاد المطلق

يقسّم الطّهطاوي الاجتهاد إلى ثلاث مراتب [88]، المرتبة الأولى هي مرتبة المجتهد المطلق الذي يستنبط الأحكام من القرآن والسنّة مباشرة ووفق أصول معيّنة هي الأصول التي يقوم عليها مذهبه، ودون التزام بمذهب آخر أو تقليده. وتلك الصّفة تنطبق على أيمّة المذاهب السنيّة الأربعة المعروفة. والثانية هي مرتبة مجتهد المذهب، وهو من يستنبط الأحكام من قواعد إمامه ويتقيّد بأصول منهاجه. وهي صفة تنطبق مثلا على المزني والبويطي من أصحاب الشّافعي، وعلى غيرهما من التّلاميذ والأصحاب بالنّسبة إلى الشّافعي وغيره من أيمّة المذاهب الأخرى. والثالثة هي رتبة مجتهد الفتوى، وهو مثل المجتهد المقيّد يلتزم بمذهب إمامه ولا يخرج عن ترجيح أقواله.

وإذا كان كثير من الفقهاء يذهبون إلى القول بأنّ الاجتهاد المطلق قد انقطع منذ القرن الثّالث للهجرة، فإنّ الطّهطاوي يعتبر أنّ هذا الضّرب

(86) القول السّديد، ص 11.

(87) انظر في هذا الخصوص : أحمد الزّرقا، شرح القواعد الفقهيّة، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، بيروت، 1983.

(88) القول السّديد، ص 15.

من الاجتهاد باق إلى آخر الزّمان، بل إنّه يرى أنّ فريضة الاجتهاد لا تتحقّق إلاّ بواسطة الاجتهاد المطلق وعدم التقيّد بمذهب معيّن.

والطّهطاوي يصدر في رؤيته تلك عن وعيه الحادّ بمقتضيات العصر وتجدّد حاجاته، وما تستوجبه تلك الضّرورات والحاجات من تشريعات تسايرها وتستجيب لها. وهو أمر لا يمكن أن يتحقّق إلاّ من خلال رؤية تشريعيّة تتّسع فيها دائرة الاجتهاد فينفتح على مختلف المذاهب ويستفيد من جميع أصولها بلا استثناء. يقول في ذلك : "ثمّ إنّ الحالة الرّاهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر بما حدث فيها من المتفرّعات الكثيرة المتنوّعة بتنوّع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام [...]، فاختلاف مذاهب الأيمّة رحمة، وجواز تقليد أيّ واحد منهم والرّجوع إلى اجتهاد الآخرين للحاجة نعمة" [89].

بمثل هذا التوجّه سيمهّد الطّهطاوي للمنحى التّشريعي الذي سيتكرّس لاحقا سواء في السّلطنة العثمانيّة أو في أقطار عربيّة أخرى مثل مصر وسوريا والعراق وتونس. وسيتنزّل هذا المنحى ضمن عمليّة تقنين الفقه الإسلامي وما انبنت عليه هذه العمليّة من تفتّح على مختلف المذاهب الفقهيّة، وذلك في باب الأحوال الشّخصيّة والأوقاف والمواريث والوصيّة. ومثال ذلك "قانون حقوق العائلة" الذي أصدرته السّلطنة لأوّل مرّة سنة 1917، وهو قانون يستمدّ أحكامه من المذهب الحنفي، المذهب الرّسمي للسّلطنة، وكذلك من سائر المذاهب الفقهيّة [90].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الظّروف والضّرورات التي دفعت إلى الانفتاح على مختلف المذاهب الفقهيّة داخل المنظومة التّشريعيّة الإسلاميّة ووفق

---

(89) مناهج الألباب، ص 544 ، وانظر في هذا الخصوص : البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النّهضة، مرجع سابق، ص 99.

(90) انظر في هذا الخصوص : صبحي محمصاني، الأوضاع التّشريعيّة في الدّول العربيّة ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، ط. 4 مزيدة ومنقّحة، بيروت، 1981، ص 186 وما بعدها.

منهج تقنينيّ عصري، هي الظّروف ذاتها التي استوجبت الانفتاح على القوانين الوضعيّة الغربيّة في مجالات التّشريع المدني والتّجاري والجزائيّ.

3. كفاءة المجتهد وتجزّؤ الاجتهاد

الفكرة التي تملّكت العقول والضّمائر على امتداد عصور الانحطاط وإلى حدود عصر الطّهطاوي هي أنّ السّلف هم الذين امتلكوا ناصية العلم النّافع وأنّهم لم يتركوا في هذا المجال للخلف شيئا، وأنّ أسلم السّبل وأفضلها هو تقليد السّلف الصّالح والتّوقّي من كلّ ابتداع أو تجديد، وقد استقرّ في الأذهان أنّ العلم النّافع الذي يجلب الخير لطالبه ويكفل له الصّلاح في المعاش والمعاد هو علم الدّين وفقه أوامره وزواجره من الكتاب والسنّة. وضمن هذه الرّؤية فسّر المفسّرون المُراد بالعلم الذي ينتفع به في حديث إذا مات ابن آدم انقطع علمه إلاّ من ثلاث : "صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له" (91).

ويتوقّف الطّهطاوي من جديد عند نفس هذا الحديث فيطنب في تفسير المقصود بالعلم النّافع من وجهة نظره، وذلك في سياق له دلالته وهو الحديث عن المنافع العموميّة التي يتحقّق بواسطتها التّمدّن، فيقول : "والعلم النّافع مرادف للحكمة المفسّرة به، فهو ما يوصل إلى الصّفات العليّة والمنافع السّنيّة ويثمر الثّمرات الدّنيويّة والأخرويّة ويدعو إلى المكرمة وينهى عن القبيح [...]، فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم النّظريّة والعلميّة، يعني معرفة الحقائق والإقدام عليها بالعمل. فجميع العلوم النّافعة عقليّة ونقليّة، نظريّة وعمليّة داخلة بهذا المعنى تحت قوله صلّى الله عليه وسلّم (أو علم ينتفع به) (92).

---

(91) ونسنك، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النّبويّ، ج 4، ص 380، أورده احمد بن حنبل ومسلم والنّسائي وغيرهم.

(92) مناهج الألباب، ص 285.

يقدّم الطّهطاوي قراءة جديدة للحديث يتّسع فيها مفهوم العلم وتتّسع فيها دائرته لتشمل إلى جانب علماء الشّريعة، جميع من امتلكوا ناصية العلوم العصريّة. لم يعد العلم في نظر الطّهطاوي مقتصرا على فقه النصّ وعلم الشّرع بل إنّه أصبح شاملا أيضا للمعارف التي أنتجها العقل وعلى هذا النّحو تتّسع منظومة العلوم والمعارف لتواكب حاجات العصر وتستجيب لمقتضيات التّمدّن. ومعنى ذلك أنّ تنظيم حياة المسلمين في معاشهم وضروريّات حياتهم لم يعد يتكفّل به الشّرع وحده ولا علماء الدّين وحدهم، وإنّما أصبح يساهم فيه أيضا علماء الدّنيا على اختلاف كفاءاتهم وتخصّصاتهم.

في إطار هذه الرّؤية الجديدة التي تتّسع فيها آفاق العلم والمعرفة تتحدّد كفاءة المجتهد من الناحية العلميّة، فإنّ تفسير الشّريعة وفق حاجات العصر ومتطلّباته يستوجب أن يكون المجتهد ملمّا بمختلف العلوم التي أنتجها العقل البشريّ. ويرى الطّهطاوي في هذا الخصوص أنّ دراسة الفلسفة والعلوم العقليّة لم تكن غريبة عن العالم الإسلامي، بل إنّ دراستها بقيت حيّة إلى فترة قصيرة خلت، ولكنّ الأزهر لم يعد مقبلا عليها رغم ما فيها من منافع محقّقة "فلو تشبّث من الآن فصاعدا نجباء أهل العلم الأزهريّين بالعلوم العصريّة التي جدّدها الخديو الأكرم بمصر بإنفاقه عليها أوفر أموال مملكته، لفازوا بدرجة الكمال وانتظموا في سلك الأقدمين من فحول الرّجال" [93].

لم تعد كفاءة المجتهد منحصرة في الشّروط العلميّة كما حدّدها الفقهاء والأصوليّون القدامى، وهي في جوهرها شروط ذات صبغة نقليّة خالصة تتمثّل أساسا في العلم بالعربيّة وبالقرآن والسنّة والنّاسخ والمنسوخ وإجماع السّلف وحذق القياس بل أصبحت في نظر الطّهطاوي خاضعة لرؤية تتنوّع فيها مصادر المعرفة وتتداخل فيها أصناف العلوم وتتضافر فيها الاختصاصات والكفاءات باعتبار أنّ فهم الشّريعة وإدراك مقاصدها

(93) مناهج الألباب، ص 536.

في ضوء حاجات العصر أصبح متوقّفا في جانب كبير منه على تحصيل المعارف العصريّة، فـ"المراد بعلماء الشّريعة العارفون بالأحكام الشّرعيّة والعقائد الدّينيّة أصولا وفروعا، يعني الأحكام المتعلّقة بالعمل، عبادات ومعاملات، ويلحق بهم أهل العلوم الآليّة العقليّة التي يتوقّف عليها فهم العلوم الشّرعيّة، لأنّ الوسائل تشرف بشرف المقاصد" (94). ولذلك فإنّ الطّهطاوي يدعو السّاسة إلى رعاية العلماء في مجال العلوم العقليّة وتبجيلهم وإحلالهم المنزلة التي يحظى بها علماء الدّين، يقول في هذا الصّدد : "وكذلك يحترم ويكرّم العلماء المشتغلون بجملة علوم شريفة ينتفع بها ويحتاج إليها في الدّولة والوطن، كعلم الطبّ والهندسة وعلم الإدارة والاقتصاد في المصاريف، والفنون العسكريّة، وكلّ ما كان له مدخل في فنّ أو صناعة، فإنّ أهله يجب إكرامهم من أهل الدّولة والوطن " (95).

هكذا إذن يقدّم الطّهطاوي تصوّرا جديدا لأهليّة المجتهد وكفاءته وذلك حتّى يكون الاجتهاد مواكبا لحال العصر ومستجيبا لمتطلّباته. ولا شكّ أنّ مثل هذا التصوّر الذي تتنوّع فيه المعارف وتتعدّد فيه الكفاءات من شأنه أن ييسّر عمليّة تجزّؤ الاجتهاد.

وإذا كان الطّهطاوي قد أثار قضيّة تجزّؤ الاجتهاد وأشار إلى اختلاف العلماء القدامى حول جوازه (96) وذلك دون أن يفصّل القول في هذه المسألة، فإنّ الملاحظ هو أنّ التصوّر الجديد الذي يقدّمه عن كفاءة المجتهد وتضافر المعارف الشّرعيّة والعصريّة في تحقيق الاجتهاد المطلوب، وكذلك إلحاحه من جهة أخرى على ضرورة التخصّص في العلوم بحيث يصير الطّالب في فرع معيّن منها "كالمجتهد فيه"، إنّ مثل هذا التّصوّر من شأنه أن يساعد على إمكان تجزّؤ الاجتهاد في العصر الحديث بحيث يتخصّص

(94) مناهج الألباب، ص 531.

(95) نفسه، ص 532.

(96) القول السّديد، ص 12.

المجتهد في باب معيّن من أبواب التّشريع وبهذه الطّريقة تتضافر الاجتهادات بحسب التخصّص وتنوّع الكفاءات في إطار عمل اجتهاديّ متكامل وقادر على تقديم الحلول للقضايا المتنامية والمعقّدة التي يطرحها واقع المسلمين ومعاملاتهم في العصر الحديث.

4. تقنين الفقه الإسلامي

يصوّر الطّهطاوي الوضع التّشريعي في زمانه مبرزا ما تميّز به من ازدواجيّة تجاورت فيها جنبا إلى جنب أحكام الشّريعة والقوانين الوضعيّة ومشيرا إلى الضّرورات الحضاريّة التي أدّت إلى مثل هذا الوضع، فيقول: من أمعن النّظر في كتب الفقه الإسلامي ظهر له أنّها لا تخلو من تنظيم الوسائل النّافعة في المنافع العموميّة، حيث بوّبوا المعاملات الشّرعيّة أبوابا مستوعبة للأحكام التّجاريّة كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصّلح وغير ذلك [...]، ولم تزل كتب الأحكام الشّرعيّة إلى الآن تُتلى وتطبّق على الحوادث والنّوازل، علما لا عملا كما ينبغي، وإنّما مخالطات تجّار الغرب ومعاملتهم مع أهل الشّرق أنعشت نوعا همم هؤلاء المشارقة وجدّدت فيهم وازع الحركة التّجاريّة، وترتّب على ذلك نوع انتظام حيث ترتّب الآن في المدن الإسلاميّة مجالس تجاريّة مختلطة لفصل الدّعاوى والمرافعات بين الأهالي والأجانب بقوانين في الغالب أوربيّة، مع أنّ المعاملات الفقهيّة لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلّت بالحقوق بتوفيقها على الوقت والحال ممّا هو سهل العمل على من وفّقه اللّه لذلك من ولاة الأمور المستيقظين، ولكلّ مجتهد نصيب، لا سيّما في هذه الأزمان التي تكاملت فيها الأسباب وتطبّقت على المسبّبات [97].

يقرّ الطّهطاوي بدون أيّ شكل من أشكال المكابرة بواقع تشريعيّ لا مجال إلى التّغافل عنه أو إنكاره، وهو مزاحمة القوانين الوضعيّة الأوربيّة

(97) مناهج الألباب، ص ص 369 ـ 370.

للفقه الإسلامي، بل إنّه يقدّم تبريرا واعيا لهذه المزاحمة وللظّروف الموضوعيّة التي أدّت إليها. ولكنّنا نجده من جهة أخرى يعبّر عن تمسّكه بالفقه الإسلامي واقتناعه بأنّه يمكن أن يستمرّ في تقديم الحلول المناسبة للقضايا النّاجمة عن المعاملات بوجوهها الجديدة التي تنامت فيها الخلطة بين المسلمين والأوربيين. ويهتدي الطّهطاوي إلى حلّ المعادلة الصّعبة التي يتحقّق من خلالها ثبات الفقه الإسلامي أمام مزاحمة القوانين الوضعيّة، فيرى أنّ هذا الحلّ يتمثّل في تقنين الفقه الإسلامي، أي ضبط مدوّنة حقوقيّة تستخلص من المصنّفات الفقهيّة القديمة، وتُعرض فيها الأحكام بطريقة جديدة منظّمة ومبوّبة تكون مرجعا سهلا للقضاة والحكّام، يقول في ذلك : "فتنظيم كتاب للأحكام الشّرعيّة بمناسبة تفرّع النّوازل في هذه الأيّام، بأكمل نظام، ممّا تنتظم به الأحكام القضائيّة في أوطاننا ويكون عمدة للقضاة والحكّام" (98).

ولعلّه لا يخفى أنّ أصول هذا الوعي بضرورة تجديد الفقه الإسلامي وتطويره، ترجع إلى اطّلاع الطّهطاوي على المجلاّت القانونيّة الغربيّة وانبهاره بالنّسق المنهجيّ الذي رتّبت وفقه موادّ الأحكام فيها.

وما من شكّ أنّ الطّهطاوي يُعتبر بهذه الدّعوة أوّل مفكّر في العصر الحديث ينادي بتطوير التّشريع الإسلامي من هذه النّاحية التّنظيميّة والمنهجيّة التي يعتبرها إحدى ضروريات العصر، والتي ستكرّس لاحقا في مختلف الأقطار العربيّة من خلال ما سيبذل من جهود مطّردة في مجال ما يُعرف بتقنين الفقه الإسلامي (99).

---

(98) مناهج الألباب، ص 547.

(99) انظر في هذا الخصوص : وهبة الزّحيلي، جهود تقنين الفقه الإسلامي، مؤسّسة الرّسالة، ط 1، بيروت، 1987.

خـاتـمـة

عسانا قد وفّقنا من خلال التّحليل السّابق في إبراز جانب مهمّ ومتميّز من تفكير الطّهطاوي، وهو البعد الفقهيّ والأصوليّ في مؤلّفاته على اختلاف أصنافها، ولعلّه قد اتّضح أيضا كيف أنّ هذا البُعد يمثّل جانبا أساسيّا من الخلفيّة التي كان يصدر عنها في أفكاره ومواقفه، وأنّ الغفلة عن هذا البعد الأصيل في تلك الخلفيّة ينتج عنه فهم منقوص لحقيقة الآراء والمواقف التي صاغها الطّهطاوي في آثاره والتي تمحورت بصفة جوهرية حول قضايا النّهضة والتّمدّن. فالطّهطاوي كان في معالجته لهذه القضايا محكوما بتلك الخلفيّة، ومشدودا إليها بما حملته من جوانب متجذّرة وأصيلة وأخرى لم تخل من مظاهر التّردّد والحيرة النّاجمة عن طبيعة الموقع الفكري والحضاري الذي كان يصدر عنه.

وإنّ هذه المنزلة التي يحظى بها الطّهطاوي في المجال التّشريعيّ والأصوليّ في العصر الحديث تتجاوز في الحقيقة ذاته المتفرّدة ليكون بمثابة الظّاهرة الممثّلة لمرحلة جديدة من مراحل الفكر التّشريعي الإسلامي ؛ وأخصّ ما تميّزت به هذه المرحلة هو الوعي المرهف بمقتضيات العصر والاقتناع بضرورة أن يستعيد التّشريع حيويّته حتّى يكون مستجيبا لتلك المقتضيات ؛ وهو أمر لا يتأتّى إلاّ بفتح باب الاجتهاد وتجديد الفقه الإسلامي والأخذ بالقوانين الوضعيّة.

ومثلما كان الطّهطاوي ممثّلا لهذه المرحلة فإنّه كان أيضا إرهاصا للمراحل اللاّحقة التي سيكرّس خلالها شعار فتح باب الاجتهاد وتتواصل فيها جهود تقنين الأحكام الفقهيّة، ولكنّها مراحل ستشهد أيضا انحسارا مطّردا للتّشريع الإسلامي لفائدة القوانين الوضعيّة.

المقولة في نظريّة الطّراز الأصليّة

عبد الله صولة

مقدّمة

لفظ "الطّرَازِ" نُعَرِّبُ به مصطلح Prototype. وهو من الناحية اللّغويّة مركّب من Protos في اليونانيّة بمعنى الأوّل و Tupos النّمط، فهو إذن النّمط الأوّل. أمّا في اصطلاح علم النّفس العرفاني واللّسانيات العرفانيّة La Linguistique Cognitive فهو يعني - على العموم - أفضل ممثّل لمقولة ما. فهو نموذجها من حيث اشتماله على أبرز الخصائص التي تميّز مجمل أفرادها، كأن يُعْتَبَر النَّسْرُ نموذجًا للطّير لكونه يختزل أبرز صفاته. فعلى هذا المعنى يمكن أن يكون لفظ "طراز" تعريبًا مقبولا لـ Prototype إذ معنيا "التّمثيليّة" و "الأفضليّة" مفهومان من تعريف لسان العرب للفظ "طراز". جاء فيه : "الطّرازُ : الجيّد من كلّ شيء" [1]. وعلى كلّ حال فمصطلح "طراز" بمعنى Prototype جارٍ في الدّراسات اللّسانيّة العربيّة [2].

لقد مرّت نظريّة الطّراز عند إلينور روش Eleanor Rosch ومن معها بمرحلتين أساسيتين فهي إذن نظريّتان اثنتان : النّظريّة الأصليّة

(1) لسان العرب. مادّة (ط - ر - ز).

(2) انظر مثلا عبد المجيد جحفة 1996 - وقد اقترحه علينا أيضا الزّميل ابراهيم بن مراد في محادثة شخصيّة. وقد اعتمد هذا التّعريب، في ما قال لي، بعض المجامع العلميّة.

وفيها تقتضي المَقْولَة وجود طراز يمثّل في Théorie Standard الذّهن مرجعيّة عرفانيّة تُرتّب في ضوئها أفرادُ المَقولة ترتيبا تفاضليّا بحسب شدّة مشابهتها لذلك الطّراز أو ضعفها. والنّظريّة الموسّعة Théorie étendue وتقوم لا على الإقرار بوجود طراز يكون أفضل ممثّل للمقولة وبوجود أفراد تتفاوت درجات مشابهتها له، بل تقوم على مدى التّشابه الأسري Ressemblance de famille ولو في خصيصة واحدة بين المعنى المركزي أو القاعدي Sens basique للمقولة وبين المعاني المشتقة منه Sens dérivés اشتقاقا يكون على وجه الاستعارة (المشابهة) أو المجاز المرسل (المجاورة) مشكّلا ما يسمّى بالتّأثيرات الطّرازيّة Effets prototypiques شأن علاقة معنى عين (الجارحة) بمعاني عين الأخرى التي منها عين الماء والجاسوس والسيّد إلخ. وهو ما جعل النّظريّة الموسّعة نظريّة في علم الدّلالة وتحديدا في دلالة المشترك اللّفظي منه والمعنويّ أكثر منها نظريّة في مَقْولة الأشياء الطّبيعيّة والصّناعيّة وفي مَقْولَة المفاهيم.

وفيما يلي عرض للمَقْولَة في نظريّة الطّراز الأصليّة مفهومها وأنواعها، نعتمد فيه بدرجة ضعيفة مصدرًا هو كتاب لايكوف G. Lakoff "المرأة والنّار والأشياء الخطرة" (3) والسّبب الحامل على ضعف اعتمادنا إيّاه أنّ معظم ما جاء فيه إن لم يكن كلّه، دائرا على المَقْولَة الطّرازيّة في نسختها الموسّعة. أمّا كتاب جورج كليبر G. Kleiber وهو "علم دلالة الطّراز" (4) فسنعتمده بدرجة أساسيّة وسنعتمد بدرجة أقلّ منه كتاب "علم الدّلالة والمباحث العرفانيّة" (5) لراستييه F. Rastier ونعتمد بنفس الدّرجة كتاب "علم الدّلالة والعرفان" الصّادر بإشراف دنيال ديبوا (6). كما أنّنا نعتمد مؤلّفات أخرى سنذكرها في الإبّان.

(3) لايكوف 1987.

(4) كليبر 1990.

(5) راستييه 1993.

(6) دنيال ديبوا 1992.

١ ـ مفهوم المَقْوَلة

تعرّف روش المَقْولة Catégorie بقولها [7] : «تعني المَقْولة وجود عدد من الأشياء تكون متماثلة Equivalents. وتكون المقولات عادة موسومة بأسماء مثل : كلب، حيوان». وتتمثّل المَقْولة في أن نضع في خانة واحدة أشياء تجمع بينها روابط معيّنة. إنّ المَقْولة نشاط ذهنيّ يكون في معظم الأحيان عن غير وَعْي منّا. فالإنسان يكتسب المعرفة وينظّمها بواسطة المَقْولة ويفهم العالم والنّاس والأفكار بواسطتها أيضا وهو كلّما تراءى له شيء على هيئة شيء آخر عَدّ ذلك منه مقْولة.

وإلى ذلك فالمقْولة نشاط ضروريّ للإنسان فبدونها يكون المحيط وكذلك الأفكار وضروب السّلوك مُبَعثرة وفوضويّة وبدونها لا تستطيع الذّاكرة أن تحتفظ بشيء [8].

* * *

ظلّت المقْولة إلى حدود السّبعينات من القرن العشرين تعتمد في مجال علم النّفس العرفاني وفي علم الدّلالة «الموضوعي» المنوال التّحليلي السّائد في التّقاليد الأرسطيّة. ويقوم هذا المنوال على اعتبار المقْولة تتمّ على أساس الخصائص المشتركة بين مجموعة مّا من العناصر. فلكي نحكم على عنصر (س) بكونه منتميا إلى مقُولة الطّير مثلا فإنّه يكفي أن يكون لهذا العنصر (س) الخصائص التي هي قاسم مشترك بين أفراد مقُولة الطّير وذلك بأن يكون : حيوانا، بائضا Ovipare، له منقار. إذا كان لهذا العنصر (س) هذه الخصائص عُدّ طائرا، وإلاّ وُضع خارج حدود المقُولة ولم يُعدّ طائرا. وبناء عليه سُمّي هذا المنوال المعتمد في عمليّة المقْولة من

(7) راستييه 1993: 184 ـ 185.

(8) لايكوف 1987 : الفصل الأوّل : أهميّة المقولة ص ص 5 ـ 11.

علماء النّفس العرفانيّين التّقليديّين ومن قبل اللّسانيات الموضوعيّة عامّة : منوال الشّروط الضّروريّة والكافية (ش ض ك) C. N. S.[9]. وهو منوال منطقي تحليلي يحلّل الأشياء في العالم على أساس ما لها من أبعاد تدرك حسيّا Perceptives وينظر إلى خصائصها نظرة تفكيكيّة لا تأليفيّة[10].

لكنّ المقْولة وفق مبدإ (ش ض ك) سُرعان ما تجاوزتْها أجيال العرفانيّين الجديدة (مثل روش ومن معها)، فقد لاحظوا أنّ الإدراك الحسّي La perception لدى الطّفل مثلا، لا يمارس تحليليّا أي باعتماد خصائص الشّيء المدرك واحدة واحدة مستقلاّ بعضها عن بعض، بلْ يحصُل هذا الإدراك من الطّفل بالتقاط الشّيء في صورته الكلّية Gestalt باعتبار هذه الصّورة سلسلة من الصّفات وقد أخذ بعضُها برقاب بعض وليست في شكل قائمة من الخصائص لا رابط بينها[11]. فالأطفال والنّاس عامّة إنّما يمارسون عمليّات تصنيف الأشياء في العالم على أساس ما بين صُورها أو قشتلطاتها من وُجُوه شبَه إجماليّة Similitudes globales، أي أنّ المقْولة تتمّ وفق مبدإ المشابهة وبالتّأليف لا وِفْقَ مبدإ (ش ض ك) وبالتّحليل. على أن يكون في هذه المشابهة محْورٌ إليه تُردّ عناصر المقْولة فهو ميزان المشابهة وهذا المحور هو الطّراز Le prototype.

إنّ نظريّة الطّراز توجّه نقدها إلى نظريّة (ش ض ك) في المقْولة لاعتبارين على الأقلّ :

1 - كون السّمات في منوال (ش ض ك) ليست سمات تمييزيّة دائما : ذلك أنّ اعتبار الخصائص الثّلاث : حيوان، بائض، ذو منقار شُرُوطًا ضروريّة ركافية لكي تَعُدّ العنصر (س) منتميا إلى مقولة الطّير دون غيرها من مقولات الحيوان اعتبار متهافت لِكوْن الثّعابين بيوضة هي أيضا،

(9) هي اختصار لـ : Conditions Nécessaires et Suffisantes.

(10) نيكيس Nyckees 1998: 302.

(11) كليبر Kleiber 1990: 70.

والقنافد الأستراليّة Echidnés d'Australie حيوانات بائضة وذات منقار كذلك رغم أنّها من الثّدييّات وليست طيورا وإذن فإنّ خصائص حيوان، بائض، ذو منقار لا يمكن أن تمثّل خصائص ضروريّة تميّز مقولة الطّير (12).

2 ـ عدم كفاية منوال (ش ض ك) للإلمام بجميع عناصر المقولة : يمكن أن يوجّه مثل هذا النّقد إلى علم الدّلالة المعجمي برمّته. إنّ السّمات الدّلاليّة المشكّلة حسب بوتييه B. Pottier لمحتوى المعنم «كرسيّ» وهي «للجلوس» «لشخص واحد» «له قوائم»، «له مسنَد» هي الشّروط الضّروريّة والكافية لتسمية مقعد مَا كرسيّا. لكنّ واقع الكراسيّ المتجدّد يكذّب هذه الشّروط إذ من الكراسي ما هو بقائم واحد مُثبّت في الأرض بل ومنها ما هو بدون قوائم أصلا وإنّما له ذراع حديديّة يقوم عليها (13).

في مقابل هذا التّعريف وفق منوال (ش ض ك) يقدّم شوارتز Schawrze تعريفا طرازيّا للكرسيّ قادرا على استيعاب عناصر مقُولة «كرسيّ» كلّها ما هو حاصل منها وما هو محتملٌ حصُوله. يقول : «إنّ الكرسيّ الطّرازيّ له أربع قوائم وظهر وليس له ذراعان. وهو مصنوع من المادّة الصّلبة. لكن إذا وُجد من المقاعد ما هو مشابه للكرسيّ وله قائم وحيد أو له ذراعان فإنّه يُلحق بمقولة كرسي ولا مِراء» (14).

إنّ تعريف الكلمات تعريفا طرازيّا من قبل الدّلاليّين العرفانيّين مثل لايكوف وفيلمور Fillmore سيبرز بوضوح مدى انعدام الكفاية في منوال (ش ض ك) المعتمد في تعريف الكلمة بواسطة سماتها الدّلاليّة الضّروريّة والكافيّة (15).

(12) كليبر Kleiber 1990: 33.
(13) نيكيس : 1998 : 313.
(14) انظر نيكيس 1998 : 313.
(15) لايكوف 1987 : 74 مثلا.

إنّ ما يسمح بجعل العنصر(س) ينتمي حسب نظريّة الطّراز إلى مقولة مّا إنّما هو مدى مشابهته للنّموذج الذي يمثّل قلب المقولة. ففي مقولة الطّير يمثّل الدّوري Le moineau محور المقولة فهو يختزل كلّ خصائصها التي هي : قادر على الطّيران، ذو ريش، له شكل S (في اللاّتينيّة) ذو أجنحة، بيوض، ذو منقار.

إنّ الدّوري لهُو الطّائر الأمثل في «الطيريّة» وبعض الطّيور أمكن من بعض في "الطّيريّة" لكونها تقاسم الدّوري أكبر عدد ممكن من الخصائص المذكورة. ونحن إنّما نضع العنصر (س) ضمن مقولة الطّير لا على أساس التّثبّت بطريقة تحليليّة من مدى امتلاكه للخصائص المذكورة وإنّما على أساس ما له من شبه إجماليّ يُلمح من جهة القشطلت أي من جهة الصّورة الكليّة مع محور المقولة أو طرازها.

من هذه النّاحية يمكن أن نعتبر نظريّة الطّراز تَقُوم على مبدأين اثنين متلازمين : مبدأ الإدراك الحسّي من ناحية ومبدأ الاقتصاد من ناحية أخرى. فحول مبدأ الإدراك الحسّي ترى روش أنّ العالم المدرك مثلما يقوم على الانقطاعات Discontinuités فإنّه يقوم على التّرابطات Corrélations. فالحيوان الذي له ريش أو أجنحة يحتمل فيه أن يكون قادرا على الطّيران وإذا كان لهذا الحيوان منقار فإنّه من المحتمل أن يكون له ريش. إنّ الأشياء تكون في الواقع المحسوس ذات بنية ترابطيّة قويّة Une forte structure Corrélationnelle على صعيد المقولات المختلفة.

ويتمثّل مبدأ الاقتصاد في عمليّة المقْولة في أنّها تزوّدنا بأكثر ما يمكن من المعلومات بأقلّ ما يمكن من الجهد الذّهني فنحن إذ نُمَقْول شيئا مّا مقْولة طرازيّة فإنّنا ننجز أمرين مختلفين بضربة واحدة : نماثل بينه وبين سائر عناصر مقولته من ناحية ونميّز بينه وبين العناصر غير المنتمية إلى مقولته من ناحية أخرى [16]. ومبدأ الاقتصاد هذا الذي نجده في

---

(16) انظر ديبوا 1992 : 33.

المقْـولة على طريقــة روش لا نجـده في الـمَقـولة على طريقــة أرسطو وداخل التّقـاليد الأرسطيّة في علم الدّلالة ذات منوال (ش ض ك). على أنّ المقْولة عند روش تتمّ بطريقتين عموديّة وأفقيّة.

II ـ أنـواع الـمقْـولـة

1 ـ المقـولـة العمـوديّـة :

تشكّل المقـولات في ما بينها هـرميّة تتدرّج فيهـا من الأخصّ إلى الأعمّ وهو مـا يسمّى بقـانون التّصنيف Taxinomie . وتعـرّف روش قـانون التّصنيف بالقول : «هو نظام تكون المقـولات بمقتضاه مرتبطا بعضها ببعض وذلك بتضمين الأقسام بعضها في بعض وإدماج بعضها في بعض (...) فكلّ مقْولةتكون مُدْمجة في مقولة أخرى» [17]. والمثال على ذلك، وهو من عندنا، اندماج اللّقب في مقـولة العلم والعلم في مقـولة الاسم والاسم في مقولة الكلمة إلى جانب الفعل والحرف.

ما هي هذه الأقسام المقوليّة وكيف يدمج بعضها في بعض ؟

عمـد برلين Berlin وفريقه [18] إلى جعل المقْولة في التّصنيفات الشّعبيّة ذات خمسة أقسام هي :

المملكة : Le règne وهي جملة الكائنات المتّحدة في النّوع والخاضعة لمبدإ مشترك كالمملكة الحيوانيّة أو النّباتيّة.

شكل الحياة : La forme de vie.

الجنـس : Le genre.

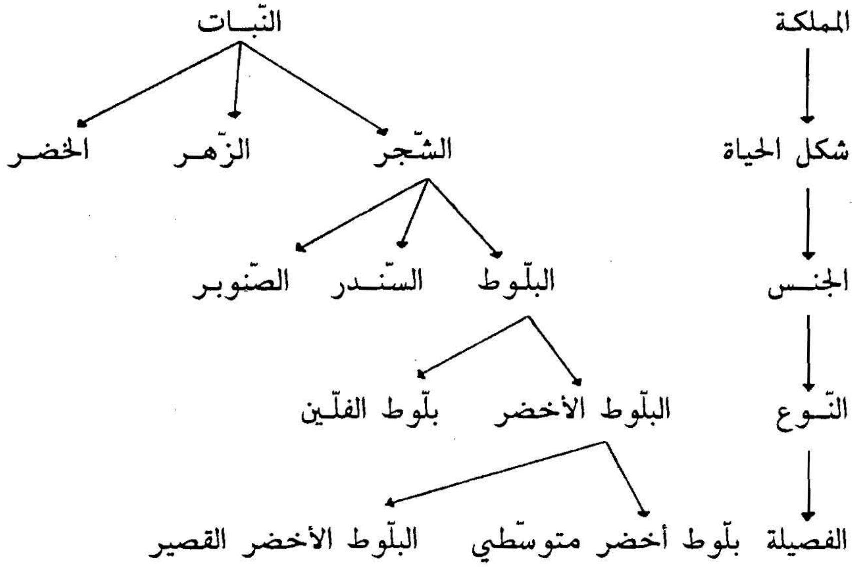
النّـوع : l'espèce.

الفصيلـة : La Variété.

(17) انظـر راستييـه 1993 : 185.

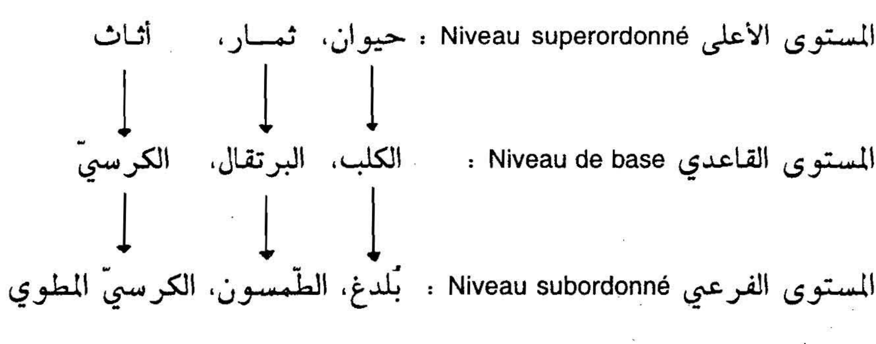
(18) كليـر 1990: 70 ـ 80.

ومن أمثلتهم على ذلك في ما يتعلّق بالأقسام البيولوجيّة الكونيّة :



هذا التّقسيم المقولي يذكّر كثيرا من حيث عدد الأقسام وحتّى من حيث بعض المصطلحات بالكليّات الخمس في المقْولة كما اشتهرت في التّقاليد الأرسطيّة وهذه الكليّات هي : الجنس والنّوع والفصل والخاصّة والعرض وهي على الإجمال لا بالتّفصيل ما جاء به أرسطو [19].

أمّا روش فقد اختزلت هذه الأقسام الخمسة في ثلاثة فحسب وهي :



(19) أرسطو 1999 : 40 - 48.

تعتبر روش المستوى الأوسط أي القاعدي أهمّ المستويات الثّلاثة. ويفسّر كليبر آراء روش ولايكوف في اعتبار المستوى القاعدي كذلك[20] بكونه أبرزها على أصعدة ثلاثة :

أ ـ على صعيد الإدراك البصري فليس لمقولة المستوى الأعلى (حيوان مثلا) صورة Gestalt تناسبه في أذهاننا في حين أنّ لمقولة المستوى القاعدي (الكلاب مثلا) صورة عامّة توحّد بينها في أذهاننا وكذلك الأمر لا محالة بالنّسبة إلى مقولة المستوى الفرعي (البلدغ مثلا).

كما أنّه بالإمكان رسم صورة مجرّدة أو محسوسة للكلب وذلك على عكس الحيوان. كما أنّ مقولة المستوى القاعدي (الكلب مثلا) أسرع المقولات وُرُودًا على أذهاننا حين نشاهد بعض عناصرها الفرعيّة (البلدغ مثلا)، فتجارب روش في هذه النّقطة أثبتت أنّنا نقول بسرعة عن البلدغ والطّمسون والكرسيّ المطوي الذي نلمحه أنّه كلب أو برتقال أو كرسيّ.

وممّا يبرز أهميّة المستوى القاعدي أنّنا حين نشاهد رسوما مختلفة للطّمسون والمالطي والمسكي مثلا فإنّنا نميل إلى تعيينها باسمها القاعدي الذي هو البرتقال.

ب ـ على صعيد الوظيفة : إنّنا في تعاملنا مع الأشياء المنتمية إلى المستوى القاعدي (وحتّى الفرعي) نتّبع وظيفيّا برنامجا حركيّا مخصوصا. فحركاتنا التي نأتيها في استعمال الكرسيّ هي نفسها بالنّسبة إلى جميع أفراد مقولة الكرسي.في حين أنّه لا يوجد برنامج حركيّ مُوحّد في ما يخصّ "الأثاث". وهذا يجعل مقولات المستوى القاعدي أهم وأبرز في حياتنا من مقولات المستوى الأعلى.

ج ـ على صعيد التّواصل : يمكن لنا في خطاباتنا أن نستخدم لفظ المستوى القاعدي عائدا على مقولة المستوى الفرعي مثال : وجدت أمام

---

(20) كليبر 1990 : 84 ـ 87.

الباب حمارًا وبُلْدُغًا ضخما. تقدّم الكلب نحوي الخ. فلفظة الكلب أليق بل أَوْجَبُ في هذا السّياق من لفظة الحيوان.

إنّ ألفاظ المستوى القاعدي في ما يرى لايكوف تمتاز بالقصر من حيث شكلها وبنيتها وهي أسبق من غيرها في الدّخول إلى معجم أيّ لغة من اللّغات. كما أظهرت تجارب روش أنّ اكتساب اللّغة في مستوى ألفاظ المستوى القاعدي أيْسر لدى الأطفال من اكتساب ألفاظ المستوى الأعلى. وقد أظهرت بعض التّجارب (21) أنّ الطّفل حين يسألونه عن كلب مشيرين إليه قائلين : هل هو حيوان ؟ يُجِيبُهُمْ بل هو كلب !.

إنّ مقولات المستوى القاعدي (الكلب في أمثلتنا) تنطوي على طاقة إخباريّة ثريّة. وأكبر قسم من معلوماتنا مخزون في هذا المستوى. ويتجلّى هذا الثّراء في أنّنا حين نطلب إلى مجموعة من النّاس قائمة من الصّفات لمقولة مّا يكون أكثر هذه الصّفات دائرا حول المستوى القاعدي (الكلب هنا) أمّا المستوى الأعلى (الحيوان) والفرعي (بلدغ) فقائمتا الصّفات المقدّمتان في شأنهما تكونان ضعيفتين بالقياس إلى المستوى القاعدي.

وتكمُنُ أهميّة المستوى القاعدي في كون عناصره قادرة على أن تكون أطرِزة لمقولات المستويين الأعلى والفرعي وذلك لأسباب كميّة ونوعيّة :

1 ـ **كميّا** : إنّ المعلومات ترفد المستوى القاعدي من جهة الماصدق l'extension ومن جهة المفهوم l'intension ou la copréhension. وهذا الرّفد المزدوج غير متوفّر للمستويين الآخرين.

إنّ القاعدة الدّلاليّة تقول كلّما اتّسع الماصدق في لفظة مّا ضاق مفهومها. وهذا هو الشّأن في مفردات المستوى الأعلى (حيوان، ثمار،

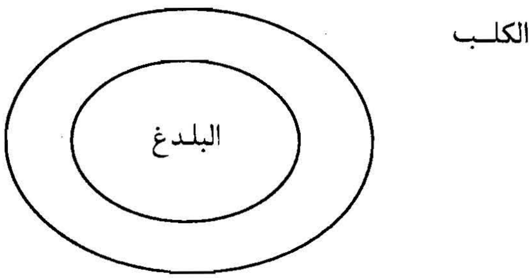
---

(21) انظر كليبر وتامبا : 1990 : 32.

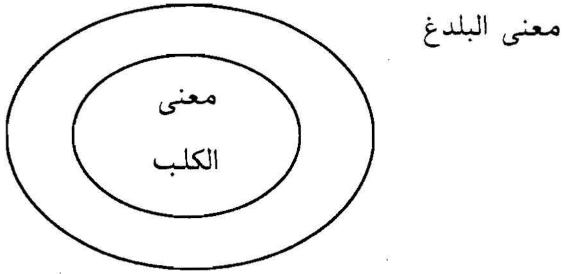
أثاث) وهذا يَسْتَتْبِعُ أنّه كلّما ضاق ما صدق مفردةٍ مّا اتّسع مفهومها (شأن مفردات المستوى الفرعي : البلدُغ والطّمسون والكرسيّ المطويّ).

ويتميّز المستوى القاعدي بكون ألفاظه تُحَدُّ مَا صدقيّا من ناحية فالبرتقال أفراده أو ما صدقاته هي الطّمسون والمسكي والمالطي إلخ. وتُحدّ مفهوميّا من ناحية أخرى فالبرتقال هو ثمرة، لونها كذا، شكلها كذا، حجمها كذا، طعمها كذا، إلخ. فههنا سرّ من أسرار الثّراء الدّلالي الذي لألفاظ المستوى القاعدي. فهو ذو ما صدق ومفهوم معا.

ولهذا المستوى وَجْهُ تميّز آخر في علاقته بالمستوى الفرعي ما صدقيّا ومفهوميّا فإذا كان المستوى الفرعي مُضمَّنا ما صدقيّا في المستوى القاعدي وهو تضمّن علويّ Hyperonymique ما صدقي مرجعي :



فإنّ المستوى القاعدي مضمّن مفهوميّا في المستوى الفرعي وهو تضمّن سفلي : Hyponymique مفهومي، من جهة المعنى [22]:



(22) انظر كليبر وتامبا 1990 : 8 مع تغيير المثال.

إنّ المستوى القاعدي سواء كان شيئا (في مستوى المرجع) أو معنى (في مستوى المدلول) فهو مهيمن ما صدقيّا وحاضر بمقوّماته وسماته الدّلاليّة داخل معنى المستوى الفرعي مفهوميّا، إذ يمكن أن نعتبر معظم مقوّمات معنى بلدغ آتية من معنى الكلب بحيث يبدو عنصر "الكلب" منظّما لما تحته من العناصر المنتمية إلى المقُولة الفرعية في غياب عنصر منظّم لها يكون من بين عناصرها. فعلى سبيل المثال [23] يمكن أن نسمّي مختلف الصّور التي تعرض علينا للبلدغ والدّبرمان والسّلوقي والكلب "العربي" إلخ باسم واحدٍ هو "الكلب" لكونها جميعا تحمل مقوّمات أو سمات "الكلب" فالكلب عنصر منظّم لها. ومبدأ التّنظيم هذا هو الذي يؤهّل عنصرا مآ لكي يكون طرازا [24].

ومثلما يكون المستوى القاعدي طرازًا للمستوى الفرعي يكون طرازا للمستوى الأعلى لأسباب بعضها عائد إلى الثّراء الدّلالي ربّما، وبعضها عائد إلى أسباب اجتماعيّة (مثل كثرة معاشرة المتكلّمين للعناصر الطّرازيّة) من ذلك أنّ تجارب كورديية [25] Cordier أوْصَلَتْهُ إلى اعتبار : كلب، قطّ، حصان، عناصر طرازيّة لمقولة حيوان، وبرتقالة، تفّاحة، إجّاصة عناصر طرازيّة لمقولة ثمار.

2 ـ نوعيّا : ويتمثّل هذا في كون المستوى القاعدي يتمتّع بصفة صلاحيّة الإشارة Validité de l'indice من ناحية وبصفة التّمييزيّة La distinctivité من ناحية أخرى. وهما صفتان عَرَى عَنْهُمَا تماما المستويان الأعلى والفرعي. وكلّ من الصّفتين تفضي إلى الأخرى.

إنّ المقصود بصلاحيّة الإشارة التي لسمَة مّا أو خصيصة ما من خصائص العُنْصر الذي نروم مقْولَته هو ما يجعل هذه الخصيصة أو

---

(23) كليبر 1990 : 85 وكليبروتامبا : 1990 : 31.

(24) راستييه 1993 : 185.

(25) كليبر 1990 : 133.

السّمة بقدر ما توصّل انتماء العنصر المتّصف بها إلى مقولة مّا تميّزه من سائر المقولات المقابلة لها. والمثال على ذلك[26] أن تكون سمة "له ريش" ذات إشارة تمثّل صلاحيّة عالية لدى مقولة الطّير. ذلك أنّ جميع الطّيور تقريبا لها ريش وباستثناء بعض الرّاقصات كما يقول بولمان Pulman مازحًا فإنّه لا وجود لأيّة مقولة أخرى يحمل أفرادها ريشا. أمّا سمة "له قوائم" فإنّها سمة ذات صلاحيّة إشارة ضعيفة. وسببُ ذلك أنّ هذه السّمة وإن صدقت على مقولة الطّيور بأكملها فإنّها تصْدق أيْضا على مقولات أخرى كثيرة. فسمة "له قوائم" لا تصلح أن تشير إشارة عالية إلى مقولة الطّير.

إنّ مدى قوّة صلاحيّة الإشارة أو ضعفها يقاس بكثرة الخصائص الجامعة بين أفراد مقولة مّا أو بقلّتها فإذا كان عدد هذه الخصائص كبيرا عُدّت صلاحيّة الإشارة قويّة والعكس بالعكس. وبيان ذلك في ما يلي :

إنّ المقولات الواقعة في المستوى الأعلى (حيوان، ثمار، أثاث) ذات صلاحيّة إشارة ضعيفة وذلك لكون السّمات أو الخصائص الجامعة بينها قليلة، إن لم تكن منعدمة. فدرجة التّقاطع بين هذه المقولات المتباينة في المستوى الأعلى ضعيفة كما ترى روش [27].

أمّا مقولات المستوى القاعدي فتقوم المقولة منها على الجمع بين صفات كثيرة تسم أفرادها فمقولة كلب أو كرسيّ تختزل عددا كبيرا من السّمات التي يتشارك فيها أفراد كلّ منهما. لهذا عُدّت صلاحيّة الإشارة في المستوى القاعدي قويّة إذْ كُلّما كثر عدد العناصر المشتركة في سمة مّا وانعدمت العناصر غير المكتسبة لهذه السّمة في المقولات المقابلة، كانت تلك السّمة ذات صلاحيّة إشارة عالية. والمثال على ذلك سمّتا : "له مَسْنَد"، "دون ذراعيْن". فهاتان السّمتان على درجة عالية من صلاحيّة

(26) كليبر 1990 : 75.

(27) كليبر 1994 : 195.

الإشارة إذ تتّصف بهما جميع أنواع الكراسي وفي الوقت نفسه تميّزان مقولة أريكة أو مقولة "طابوريه" Tabouret مثلا. إنّ التّباين بين مقولات هذا المستوى شأن التّباين بين مقولات المستوى الأعلى يؤهّل ألفاظها على عكس ألفاظ مقولات المستوى الفرعي التي لا تباين بينها لكي تشكّل حسب تورنير Turner تعابير استعاريّة مع بعضها بعضا في كلّ من المستويين [28]. والقاعدة البلاغيّة تقول، إنّه كلّما كان طرفا التّشبيه (أو المستعار منه والمستعار له) متباعدين أي من مقولتين متباينتين كان التّشبيه أملح.

أمّا مقولات المستوى الفرعي فصلاحيّة الإشارة فيها ضعيفة ذلك أنّها لمّا كانت أخذت معظم سماتها من مقولة المستوى القاعدي كانت هذه السّمات موزّعة على جميع أفرادها بحيث تكون درجة تميّزها من المقولات المقابلة لها ضعيفة جدّا. فعلى سبيل المثال ما يميّز كرسيّ حديقة عن كرسيّ غرفة طعام عن كرسيّ جلوس عادي، عن كرسيّ مطوي إلخ لا يكاد يذكر. ففي هذا المستوى يكون التّقاطع بين المقولات المتباينة على درجة عالية كما ترى روش [29].

إنّ نوع العلاقات القائمة بين أفراد كلّ مستوى من المستويات الثّلاثة على صعيد صلاحيّة الإشارة قد ميّز المستوى القاعدي بصفتين هما البروز من ناحية والتّنظيم المقولي من ناحية أخرى وهو ما يجعل مقولة المستوى القاعدي تمثّل على صعيد الذّهن خزينة المعلومات وتمثّل على صعيد المقولة العموديّة طرازا بالنّسبة إلى المستوى الأعلى من ناحية وبالنّسبة إلى المستوى الفرعي من ناحية أخرى. فكأنّ المستوى القاعدي هو المستوى المنظّم للمستويين الآخرين.

---

(28) نفسه، الصّفحة نفسها.

(29) نفسه، الصّفحة نفسها.

2 ـ المقْولة الأفقيّة :

لئن كانت المقْولة العموديّة تنظر في العلاقات القائمة بين المستويات المقوليّة الثّلاثة المتكاملة (Niveau intercatégoriel) كالنّظر في علاقة التّضمّن القائمة بين الألفاظ العلويّة Termes superordonnés (كلمة حيوان مثلا) والألفاظ الوسيطة Termes intermédiaires (كلمة كلب مثلا) والألفاظ الفرعيّة Termes subordonnés (كلمة بُلدغ مثلا) فإنّ المقْولة الأفقيّة تهدف إلى الكشف عن طريقة انتظام المستوى الواحد انتظاما يميّز المقُولة من سائر المقولات المقابلة لها. فهو بحث في المقولة الواحدة (Niveau intracatégoriel) شأن كلمة "الطّير" كيف ينضوي تحتها مختلف أفرادها على تفاضل بَيْنَهُمْ، مُشَكِّلَةً بخصائصها وسماتها تقابلا مع مقولات حيوانيّة أخرى.

لقد وجّه العرفانيّون [30] نقدهم إلى المقْولة على منوال (ش ض ك) من حيث إنّ هذا المنوال يقوم على مبدإ المساواة المقُوليّة بين جميع أفراد المقولة. فهذا المنوال أيْ منْوال (ش ض ك) يعتمد الجواب بِنَعَمْ أو لا في السّؤال عن مدى انتماء عنصر مّا إلى المقولة. في حين أنّ الانتماء إلى المقولة لا ينبغي حسب لايكوف [31] أن يُحسم بنَعَمْ أو لاَ. إنّما الانتماء إلى المقولة على درجات.

صحيح أنّ سمات النوال (ش ض ك) الخاصّة بالطّير، وهي "حيوان"، "بيوض" "ذو منقار" هي أكثر السّمات شيوعا بين أفراد مقولة الطّير. لكنّها في المقابل سِمَاتٌ غير تمييزيّة كما رأينا. وفضلا عن أنّها ليست السّمات الأكثر بروزا في مقولة الطّير كما ترى نظريّة الطّراز القشطلتيّة، فإنّها تعتبر أفراد المقولة على درجة واحدة في الانتماء إليها وبدون أدنى أفضليّة بينها في ذلك الانتماء، إذ يتساوى الدّوري مع

---

(30) كليبر 1990 : 54.

(31) كليبر 1990 : 53.

الكيوي Kiwi، ومع البطريق Pingouin ومع الفرّوج إلى غير ذلك. ومأتى هذا الانتماء المتساوي إلى المقولة أنّها تمتلك جميعا السّمات الثّلاث المذكورة.

إنّ المقاربة الطّرازيّة إذْ تعتبر الطّراز مرجعيّة ذهنيّة في عمليّة المقْولة تمكّن من أمرين :

1 ـ ضبط السّمات التّمييزيّة التي لمقُولة الطّير مثلا ضبطا قشطلتيّا تجريبيّا إجماليّا لا ضبطا ميتافيزيقيّا صوريّا تفصيليّا. فقنفد أستراليا الذي يمكن لمنوال (ش ض ك) أن يضعه عرضا وبطريقة صُوريّة ضمن مقولة الطّير، يقصيه المنوال الطّرازي عن هذه المقولة لكونه من النّاحيّة القشطلتيّة لا يمتلك وُجُوه شبه إجمالية مع أفرادها.

2 ـ جعل الانتماء إلى المقولة بالتدرّج ووفق ترتيب معيّن، فقد حدّدت روش فكرة الانتماء على درجات إلى المقُولة معتمدة مفهوم الطّراز بقولها [32]: «إنّ للمقولات الطّبيعيّة بنية داخليّة مكوّنة من طراز المقولة (...) ومن أعضاء غير طرازيّة يُتدرّج في ترتيبها من الأفضل تمثيليّة إلى الأقلّ تمثيليّة».

معنى هذا أنّنا خرجنا في المقْولة الأفقيّة مع روش من منوال (ش ض ك) إلى منوال التّشابه الأسري كما أخذته عن فيتنقشتاين Wittgenstein وطبقته على وجهه الصّحيح وبلورته بصفة أوضح وأعمق في نظريّة المقولة الموسّعة. أمّا في نظريّة المقْولة الأصليّة عند روش فقد كان التّشابه الأسري يُفَسِّرُ كما يقول كليبر [33] «كيف أنّ أفراد المقُولة لم تُجَمَّعْ صُدْفَةً، ولا على أساس من تطابقها من حيث الهويّة تطابقا من شأن منوال (ش ض ك) أن يكشف عنه، بل هي جُمّعت في مقُولة واحدة على أساس ما بينها من وُجُوه شبه وتماثل [من حيث الهيئة] ...».

---

(32) كليبر 1990 : 52.

(33) كليبر 1990 : 55.

إنّ للمقولة الأفقيّة على العموم ستّ خصائص [34] هي :

1 ـ للمقولة بنية طرازيّة داخليّة.

2 ـ إنّ درجة التّمثيليّة التي لعنصر من المقولة في تناسب مع درجة انتمائه إليها.

3 ـ إنّ الحدود بين المقولات أو المفاهيم غامضة [وليست واضحة وقطعيّة كما يريد منوال (ش ض ك) فالمعوّل ههنا على الاسترسال Continuum].

4 ـ لا تجمع بين أفراد المقولة خصائص مشتركة بينها جميعا بل الجامع بينها تشابه أسريّ.

5 ـ يتمّ ضبط الانتماء إلى المقولة على أساس ما يربط أفرادها بالطّراز من درجة شبه.

6 ـ يضبط الانتماء بطريقة تأليفيّة لا تحليليّة.

على هذا النّحو يمكن أن نعتبر مفهوم الطّراز هو منشأ الاختلاف الجوهريّ بين مقاربة المعنى مقاربة منطقيّة يجسّدها منوال (ش ض ك) ومقاربته مقاربة عرفانيّة (طرازيّة تحديدا).

على أنّ الطّراز في هذه المقاربة العرفانيّة هو المنظّم للمقولة في بعديها : البعد العمودي فهو ينظّم العلاقات الهرميّة القائمة بين المقولات عموديّا والبعد الأفقي فهو ينظّم العلاقات القائمة أفقيّا بين أفراد المقولة الواحدة مبرزا في الوقت نفسه حدّة تقابلها مع المقولات الأخرى أو ضعفه.

---

(34) كليبر 1990 : 51.

الخـــاتمـــة :

لقـد كـان لنقل نـظريّة الطّراز الأصليّـة من علم النّفس العرفـاني إلى علم الدّلالـة آثار كبـيرة في "تثوير" الطّرائق المتـوخّاة في دراسة مـعنى المفـردة وحـتى في دراسـة التّـركـيب والنصّ. ومن أهم هذه الآثار علـى الإطلاق الخـروج من دائـرة المنـوال المنطقـي الأرسطـي الضـيّقـة منـوال (ش ض ك) في دراسـة مـعنى المفـردة كـمـا تـتـجلّى في دراسـات كـاتز وفودور Katz et Fodor الدّلاليّـة على سبيل المثال وكمـا تتجلّى بطريقة أو بأخـرى في طـرائق علم الدّلالة البنيـوي إجـمـالا، بشـقـيّـة الأوربّي والأمـريكي، إلى رحـابة المنوال الطّرازي كـمـا يتجلّى في دراسات فيلمُور Filmore وبولمـان ولايكوف وكلييبـر وتورنيير وغيرهم.

غير أنّ لنظريّة الطّرازيّة الأصليّة في دراسة المعنى عيوبا منها - ولعلّه رأسـهـا - أنّهـا وقـفت نفسـهـا على دراسـة الكلمـات ذات المعنى الواحـد Monosémiques في حـين أنّ مـعظم ألفـاظ اللّغـة هـي من زاويـة نـظر مقُوليـة متـعـدّدة المعنى Polysémiques. إنّ دراسة مـثل هـذه الألفـاظ قد مثّلت فيمـا يبدو التحدّي الذي من أجله قامت نظريّة الطّراز في نسـختها المـوسّعة.

قائمة المصادر والمراجع

ـ العربيّة والمعرّبة :

1 ـ أرسطو (1999) : كتاب المقولات : تحقيق وتقديم فريد جبر. دار الفكر اللّبناني.

2 ـ لايكوف وجونسون (1996) : الاستعارات التي نحيا بها. دار توبقال. الدّار البيضاء. تعريب عبد المجيد جحفة.

3 ـ ابن منظور : لسان العرب. دار صادر. بيروت.

II ـ باللّغات الأجنبيّة :

1 - Daniele Dubois (1993) (sous la direction de).: Sémantique et Cognition : catégories, prototypes, typicalité. CNRS Editions.

2 - Georges Kleiber (1990) : La sémantique du prototype. Catégories et Sens lexical. P.U.F.

3 - G. Kleiber (1994) : Nominales. Essais de sémantique référentielle. Armand. Colin.

4 - Kleiber et I. Tamba (1990) : L'hyponymie revisitée in Langages. N° 98.

5 - G. Lakoff (1987) : Women, fire, and dangerous things. What Categories reveal about the mind. the University of Chicago Press.

6 - Vincent Nyckees (1998) : La Sémantique. Ed. Belin.

7 - François Rastier (1993) : Sémantique et recherches Cognitives P.U.F.

محنتــــان
طه حسين وابن رشـــد (*)

عُمَر مُقدّاد الجمني

عـــرف ابن رشـــد (1126 ـ 1198) وطه حـــسين (1889 ـ 1973) كلاهما، في أثناء حياته، وبسبب من آرائه، قدرا غريبا. فقد ابتُلِيَ كلاهما، عصفت بهما المحنة وحلّ بهما الاضطهاد.

فـأمّا فيما يتعلّق بابن رشد فإنّ فكره وكتاباته أثارت داخل المجتمع الاسلامي في الأندلس، أزمة عميقة لم تكن نتائجها هيّنة، اتهم ابن رشد في أعقابها بالزندقة والهرطقة، وبالكفر والإلحاد، وحوكم عام 593 هـ/ 1195م أمام جمهور الناس في صحن جامع قرطبة وبحضور السلطان الموحّدي الثالث أبي يوسف يعقوب الملقّب بالمنصور(توفي سنة 595 هـ/ 1198م) ووجّهوا إليه شتّى التهم وأدانوه. وكذا قضي عليه بالإقامة الجبريّة رفقة أربعة من أصحابه، في ضاحية «أليسانة» التي كانت مقرّا لليهود المنفيين. وألقيت مؤلّفاته، وعلى الخصوص تلك التي تعالج الفلسفة، طعما للنّار أمام جمهور العامّة التي كان يحرّكها ويغذيها فقهاء قرطبة. وما

(*) الترجمة العربيّة المختصرة للبحث الذي ألقاه صاحبه بالفرنسيّة يوم 11 أكتوبر 1998، في المؤتمر الدّولي «ابن رشد وانتصار العقل» (Averroes oder Der Triumph des Rationalismus) الذي نظّمه معهد الدّراسات العربيّة والإسلاميّة بجامعة هيدلبرغ (Heidelberg) بألمانيا من 7 إلى 12 أكتوبر 1998 بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، والعنوان الأصلي لهذا البحث : ("L'Epreuve" d'Ibn Roshd vue par Taha Hussayn) وسينشر النص الفرنسي لهذه المحاضرة ضمن الكتاب الجامع الذي يضمّ أشغال المؤتمر.

هي حتّى صدر ظهير عن السلطان أبي يوسف يعقوب المنصور إلى الوُلاَة والرعيّة، شبيه بقرار المأمون العباسي لمّا قرّر امتحان الفقهاء، وفيه يحرّم اقتناء مؤلّفات ابن رشد أو حتّى مجرّد قراءتها، وإذا صدّقنا بعض المصادر فإنّ العامّة لم تكتف بذلك، بل طلبت إلى السلطان إعدام أبي الوليد بن رشد، ولكنّ السلطان آثر الرحمة وأخذته به الشفقة. وكذا ظلّ ابن رشد حولين كاملين أو أكثر، طريدا مغضوبا عليه قبل أن يردّ إليه الاعتبار سنة 595 هـ / 1198م. فيعفى عنه ويدعى إلى مراكش.

وأمّا الأزمة التي أثارها طه حسين داخل المجتمع المصري فلم تكن أقلّ خطرا من تلك التي أثارها ابن رشد داخل المجتمع الأندلسي. فقد عرض طه حسين، على سبيل الاستطراد الظاهري على الأقلّ في درسه الجامعي عن «الشعر الجاهلي» الذي ألقاه على طلاّبه في الجامعة سنة 1925 ثمّ نشره في كتاب سنة 1926، لشخصي إبراهيم وإسماعيل. فوضع موضع الشك بعض المعتقدات المتداولة التي إن لم تكن من جوهر الدين ذاته فإنّ ذكرها قد ورد في القرآن والحديث. أنكر طه حسين الوجود التّاريخي لشخصي إبراهيم وإسماعيل، وأنكر هجرة إبراهيم وإسماعيل إلى مكّة، وأنكر بناءالكعبة، وأنكر فكرة أنّ الإسلام جاء يجدّد ملّة إبراهيم [1]. وإلى هذا الاستطراد الذي قد ينال من القرآن تنضاف تلك الآراء الجديدة التي احتواها درس طه حسين والتي على أساسها أنكر صحّة الكثرة المطلقة ممّا يسمّى بالشعر الجاهلي وأبطل الصورة المتعارفة عنه في أذهان الناس. كانت الصدمة قاسية وكان الاستنكار شاملا. احتجّ الأزهريون والأساتذة المحافظون بعنف وشدّة، واضطربت السلطات العامّة واحتجّت وانتهى الأمر بالقضيّة أمام النيابة العامة. وما هي حتّى تقررت مصادرة الكتاب واضطرّ المؤلّف إلى أن يوجّه رسالة مفتوحة إلى رئيس الجامعة حينئذ يؤكّد فيها إيمانه بالله والأنبياء. كان ذلك سنة 1926. فلمّا كانت سنة 1932 أي

---

(1) طه حسين : في *الشّعر الجاهلي*، القاهرة : دار النّهر للنّشر والتّوزيع، 1995 (ط. 1، 1926)، ص 32 ـ 33.

بعد خمس سنوات، عمد خصومه من الأزهريين والمحافظين بتواطؤ مع بعض القائمين على شؤون الحكم آنذاك إلى إثارة الأزمة القديمة من جديد. وإذا هو متّهم، من جديد، بالكفر والإلحاد، وإذا هو مطرود، بتعلاّت واهية، من الجامعة أستاذا وعميدا، مطرود من سكنه، وإذا المظاهرات تعمّ شوارع القاهرة، وإذا مؤلّفاته تحرق في السّاحات العامّة بدمشق. وكذا ظلّ طه حسين ثلاث سنوات مغضوبا عليه حتى أعاده محمد نجيب الهلالي على عهد وزارة نسيم أواخر سنة 1934، وكان عُزل على عهد وزارة صدقي.

هاتان المحنتان، هنا وهناك، تلك التي ابتلي بها ابن رشد في القرن الثاني عشر للميلاد، وهذه التي امتحن بها طه حسين في القرن العشرين، لم تكونا، في نظر طه حسين، سوى مثلين على تاريخ اضطهاد الفكر.

إنّ طه حسين، وقد كان دوما مبشّرا بالوضعيّة، داعية إلى العقلانية، نصيرا للحريّات وحريّة التفكير والتعبير خاصة، داعيا إلى الاجتهاد، مدافعا عن حقوق الإنسان ضد مختلف أشكال الاضطهاد، ما انفك، وهو الذي امتحن أكثر من مرّة، يتأمّل مصائر المفكرين عامة ومواجهتهم للاضطهاد، ومن ذلك نظره إلى محنة ابن رشد.

كيف أدرك طه حسين محنة ابن رشد ؟ وعلى أيّ نحو فهمها ؟ وما الذي يجمع بين محنتيهما إن كان هنا خيط جامع ؟ لنلاحظ أوّلا أنّ طه حسين تعرّف إلى ابن رشد أوّل مرّة - فيما يبدو لنا - حين كان طالبا يتابع على مقاعد الجامعة المصريّة القديمة التي تأسّست سنة 1908 دروس أستاذين كبيرين من أساتذة ذلك العصر: المستشرق الايطالي دافيد سانتلانا (David Santillana) (1855 - 1931) الذي كان يدرّس «تاريخ التعاليم الفلسفيّة» وهو عبارة عن سلسلة من المحاضرات حول الفلسفة

الإسلامية وعلاقاتها بالفلسفة اليونانية [2] والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883 ـ 1993) الذي كان يدرّس «تاريخ الاصطلاحات الفلسفيّة العربيّة» أي تطوّر المصطلح العلمي والفلسفي في الإسلام عبر التّاريخ [3]. فقد أشار الأستاذان العالمان في درسيهما إلى ابن رشد وفلسفته وإلى آثاره المختلفة ومنها «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال» أكثر من مرّة وفي أكثر من موضوع . أمّا الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده (1849 ـ 1905) الذي «بلغت تعاليمه قلب الفتى فأثّرت فيه»، وقرأ له الفتى «كثيرا من آثاره» وجعل له منه «مثلا أعلى» [4]، فكان يدعو إلى «إحياء الحريّة العقلية»، وكان يدعو الجيل الجديد من طلاب الأزهر إلى «إحياء فلسفة ابن رشد» [5]، ومعلوم أنّه دارت سنة 1901 ـ 1902 مناظرة بينه وبين فرح أنطون (1874 ـ 1922) حول ابن رشد على أعمدة «مجلة الجامعة» في سلسلة من المقالات [6].

وعلى كلّ، فالثابت أنّ طه حسين كان سنة 1916 أتمّ بعدُ قراءة المصنّف الشهير الذي وضعه ابن رشد بعنوان «فصل المقال» بما أنّه ذكر هذا المصنّف في رسالته لنيل دكتورا الجامعة عن «فلسفة ابن خلدون

(2) طه حسين : *الأيام*، المجلّد الأوّل من المجموعة الكاملة، ط 2، بيروت : دار الكتاب اللّبناني، 1982، ج 2، ص 446 ـ 448.

(3) طه حسين : «أستاذي وصديقي لويس ماسينيون، ضمن كتاب : *ذكرى لويس ماسينيون*، تأليف مجموعة من أصدقائه (عبد الرّحمان بدوي، طه حسين، نجيب العقيقي وآخرون)، القاهرة : المعهد الفرنسي للآثار الشّرقيّة، 1963، ص 27.

(4) طه حسين : *الأيام* ، ج 2، ص 149، 190، 251، 275، 333 ـ 335، ج 3، ص 649.

(5) طه حسين : *رحلة الرّبيع والصّيف*، المجلّد الرّابع عشر من المجموعة الكاملة، ط 2، بيروت : دار الكتاب اللّبناني، 1982، ص 234.

(6) نشر فرح أنطون في العام الموالي 1902 كتابه *ابن رشد وفلسفته*. ويعدّ هذا الكتاب علامة مهمّة في تاريخ الدّراسات الفلسفيّة العربيّة الحديثة في مطلع القرن العشرين، وفيه دافع فرح أنطون عن فكر ابن رشد المادي، على حين ظهرت آراء الشيخ الإمام محمّد عبده في المسألة على صفحات مجلّة *المنار* سنة 1902.

الاجتماعيّة» التي ناقشها سنة 1917 [7]. ولم تنفك معرفة طه حسين لابن رشد تتعمّق مع الأيّام، وقد كشف لنا الفحص الشامل للمجموعة الكاملة لأعمال طه حسين أن ذكر ابن رشد ورد أكثر من مرّة في أكثر من موضع. ويمكن أن نستنتج أنّ طه حسين معجب بابن رشد أيّما إعجاب وهو يخصّه بتقدير ممتاز. وهو في ما يكتب عنه يصفه بـ «الفيلسوف العربي العظيم» [8].

هذه المكانة الممتازة التي حظِيَ بها ابن رشد لدى طه حسين مرجعها، في نظرنا، أن ابن رشد لم يكن فحسب واحدا من كبار فلاسفة المسلمين الذين أنجبتهم فلسفة أرسطو [9] بل كان أكثر فلاسفة المسلمين أرسطاطاليّة، وكانت أرسطاطاليته خالصة غير مشوبة بالأفلاطونيّة ولا بالأفلاطونيّة الجديدة، ومعلوم تعلّق طه حسين الكبير بالإنسانيات الإغريقيّة بصفة عامّة، وبأرسطو بصفة خاصّة. وهو تعلّق ظاهر في كلّ ما كتب العميد عن أرسطو طوال سنيّ حياته، وما أكثر ما كتب عنه [10].

---

(7) Taha Hussein : *La Philosophie sociale d'Ibn Khaldoun. Etude analytique et critique* (Thèse de Doctorat d'Université, 2è éd., Paris : A. Pedone Ed., 1918, p. 94.
وكانت الطّبعة الأولى سنة 1917، وعنوانها الأصلي :
Taha Hussein : *Etude analytique et critique de la Philosophie sociale d'Ibn Khaldoun* (Thèse de Doctorat d'Université, 1è éd., Paris : A. Pedone Ed., 1917,

(8) طه حسين، محمّد كرد علي، علي مصطفى مشرفة : *آراء حرّة*، ط. 1، القاهرة : د. ن.، 1945. انظر المحاضرة الرّابعة من محاضرات القسم الخاص بطه حسين وعنوانها «رينان»، ص 179.

(9) طه حسين «*نظام الأثينين*»، المجلّد الثّامن من المجموعة الكاملة، ط. 2، القاهرة : دار الكتاب اللّبناني، 1982، ص 96.

(10) كتب طه حسين عن أرسطو : «لست أعرف له نظيرا منذ ظهرت الفلسفة الإنسانية... هو المعلم الأوّل حقّا كما سمّاه العرب، وهو أبو الفلاسفة حقّا، وهو زعيم الفلاسفة حقّا، وابقاهم سلطانا وارفعهم مكانا واشدّهم ثباتا للدّهر وقوّة على الأيّام». طه حسين : *حديث الأربعاء*، المجلّد الثّاني من المجموعة الكاملة، ط. 2. بيروت : دار الكتاب اللّبناني، 1980، ج، ص 629. وقلّما خلت دراساته الحضاريّة والفلسفيّة والتّاريخيّة والفكريّة من الإشارة إلى أرسطو ومن التّنويه بدوره.

لم ينظر طه حسين إلى محنة ابن رشد على أنها حالة استثنائيّة. إنّما عدّها مثلما عدّ محنته الشخصيّة ومثلما عدّ سائر المحن التي عرفها تاريخ الفكر الإنسانيّ، النتيجة التي أدّت إليها مجموعة من الأسباب أهمّها سببان إثنان إليهما تُردّ محنتاهما وإليهما تردّ سائر محن المفكّرين وهما :

1 ـ الاعتقاد في «ازدواجية الحقيقة» [11]

تكشف كتابات العميد، على نحو قصدي تارة وعلى نحو عرضي تارة أخرى، عن اعتقاد طه حسين في أنّ الإيمان (Foi) والعقل (Raison) هما نظامان من الحقائق، ونمطان من التفكير، ومنظومتان في المعرفة يتقابلان حتما ولا يلتقيان . وإذن فإنّ الحقيقة الايمانية والحقيقة العقليّة بالتالي منظومتان من الحقائق يتوجّب علينا الفصل بينهما. والحقيقة بالتالي ليست واحدة، والطرق المؤدّية إليها مختلفة.

ولنا في الموضوع أربعة نصوص أساسيّة لطه حسين هي :

1 ـ نصّ «في السفينة» [12]، وقد كتب قبل أزمة كتاب «في الشعر الجاهلي».

---

(11) يقال نظريّة «ازدواجيّة الحقيقة» و«ثنائيّة الحقيقة» و«الحقيقة المزدوجة» و«نظريّة الحقيقتين» و«الحقيقة ذات الوجهين» (La Théorie de la double vérité - The doctrine of Double Truth) وهي، باختصار، التّصديق في آن واحد بوجود حقيقتين اثنتين متعارضتين او متناقضتين، كلتاهما صادقة في مجالها : الحقيقة الدّينيّة اللاّهوتيّة في مجال الايمان والحقيقة العلميّة الفلسفيّة في مجال العقل على ما في كلّ هذا من مفارقة.

(12) ـ طه حسين : «في السّفينة»، كتبه في مارس 1923 في باريس، ونشره أوّل مرّة بعنوان «من باريس» على صفحات جريدة *السياسة اليوميّة* (القاهرة)، 6 أفريل 1923.
وقد أعاد طه حسين نشر هذا المقال في كتابه : من بعيد، وعليه نعتمد، انظر :
ـ طه حسين : من بعيد، المجلّد الثّاني عشر من المجموعة الكاملة، ط. 2، بيروت : دار الكتاب اللّبناني، 1982، ص 13 ـ 30.

2 ـ نصّ «شكّ ويقين» [13]، وقد كُتب كذلك قبل الأزمة.

3 ـ نصّ «العلم والدين» [14]، وقد كتبه في خضم الأزمة : بعيد اندلاعها وقبيل التحقيق معه.

4 ـ نصّ «بين العلم والدين» [15]، وقد نشره المؤلّف مسلسلا على حلقات في غضون الأشهر الستّة الأولى من سنة 1927، أي خلال فترة التحقيق معه وإلى ما بعد صدور قرار النيابة في شأن كتاب «في الشعر الجاهلي» وهو أطول هذه النصوص وأعمقها.

هذه النصوص الأربعة، تصوّر، في نظرنا، نظريّة «ازدواجية الحقيقة»، كما أدركها العميد. إنّ اعتقاد طه حسين ذاته في نظرية «ازدواجية الحقيقة» كان من الأسباب العميقة والحقيقيّة في المحنة التي عاشها هو، كما

(13) طه حسين : «شكّ ويقين»، *السياسة اليوميّة* (القاهرة)، 9 ماي 1923 (أمّا تاريخ كتابة المقال حسب ما هو مسجّل في الذّيل فهو : 27 أفريل 1923). وقد أعاد طه حسين نشر هذا المقال في كتابه : من بعيد، وعليه نعتمد، انظر: طه حسين : *من بعيد*، ص 38 ـ 41.

(14) طه حسين : «العلم والدّين»، *السياسة الأسبوعيّة* (الملحق الأدبي لجريدة *السياسة اليوميّة* القاهرة)، ع 19، 17 يوليو 1926، ص 5. لم نعثر عليه ولكن اعتمدنا على فقرات منه كثيرة مختلفة وردت في مراجع شتّى وخاصّة منها تلك التي تهاجم عقيدة طه حسين. وقد كتب طه حسين هذا المقال مشاركة ثانيّة منه في سجال دار على صفحات الجرائد والمجلات المصريّة في أواسط العشرينات حول مسألة العلاقة بين العلم والدّين، وفي نطاق هذا السجال كتب محمّد حسين هيكل مقالا في *السياسة الأسبوعيّة* ع 14 سنة 1926، وكتب محمّد أحمد الغمراوي مقالا في *المنار* ج 6 و ج 7، مج 27، أكتوبر 1926، وكتبت مقالات أخرى كثيرة.

(15) طه حسين : «بين العلم والدّين» *الحديث* (حلب) الأعداد : ع 2، فيفري، سنة 1927 ـ ع 3، مارس، سنة 1927 ع 4، أفريل، سنة 1927، ع 5، ماي، 1927، ع 6، جوان، سنة 1927. ومجلّة الحديث، من المجلاّت التّنويريّة، انشأها الأديب والكاتب السّوري سامي الكيالي للدّفاع عن حريّة التّفكير وعن النزعات التّجديديّة، وجعل فيها فُسحة لطه حسين ليكتُب فيها وليُكتبَ عنه فيها. ويبدوانّ الصّحف المصريّة آنذاك أحجمت عن نشر هذا البحث فأرسل إلى سامي الكيالي فنشره. وقد أعاد طه حسين نشر هذه المقالات في كتابه : من بعيد، وعليه نعتمد، انظر : طه حسين : من بعيد، ص 149 ـ 182.

عاشها ابن رشد من قبل، وكما عاشها آخرون من قبلهما وآخرون من بعدهما.

ليست الخصومة بين الإيمان والعقل وبين الدين والعلم (هنا العلم في معناه الواسع والمتضمّن للفلسفة)، في نظر طه حسين، بنت الساعة، إنّما هذه الخصومة صراع طويل عرفته الإنسانيّة منذ فجر التّاريخ العقلي والفلسفي وهو صراع ظلّ قائما إلى اليوم، وسيظلّ قائما متّصلا غدا ما ظلّت الإنسانية غير قادرة على التمييز بين هاتين الحقيقتين.

إنّ التمييز بين منظومتي الايمان / العقل، والدين / العلم (دائما بمعناه الواسع المتضمّن للفلسفة)، أمر لا مفرّ منه للإنسانيّة - في نظر طه حسين - لأنّ الخلاف بين هاتين المنظومتين ليس بالخلاف العرضي أو الظرفي، إنّما هو خلاف جوهري أساسي، لأسباب ثلاثة :

1 - لأنّ الدّين والعلم «لا يتّصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان» [16]، فالدّين يتّصل بالمشاعر والعواطف والأخيلة، وأمّا العلم فيتّصل بالعقل أساسا ولا يعنى بالعواطف والمشاعر إلاّ عرضا. ومن هنا فلا سبيل إلى أن يلتقي الدين والعلم.

2 - لأنّ الدين ينزع بطبيعته إلى الجمود والاستقرار والثبات لا يحتمل في ذلك غير وحدة الموقف على حين أنّ العلم ينزع إلى الاستحالة والتطوّر والتجدّد وهو «قابل للتغيير والنقض والشكّ والإنكار» [17] لا يستقر على حال ولا يثبت على وضع، «يرى الدين لنفسه الثبات ويرى العلم لنفسه التغير» [18]. وفي هذا ما يجعل الدين والعلم على طرفي

---

(16) طه حسين : من بعيد، ص 169 (فصل : «بين العلم والدّين»).

(17) ص 22 من محضر التّحقيق مع طه حسين أمام النّيابة العامّة، نقلا عن كتاب : *محاكمة طه حسين - نصّ قرار الاتّهام ضد طه حسين سنة 1927 حول كتاب «في الشّعر الجاهلي»*، تحقيق وتعليق خيري شلبي، ط. 1، بيروت : المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 1972، ص 54.

(18) طه حسين، من بعيد، ص 169.

نقيض لا سبيل إلى أن يتّفقا. وإذن ف «مالك لا تدع للعلم حركته وتغيّره، وللدّين ثباته واستقراره ؟» [19].

3 ـ ولمّا كان الدّين يتّصل بالثبات، ولمّا كان الثبات، في نظر أوغست كونت (Auguste Comte) على الأقلّ، هو ما يميل إليه السواد الأعظم من الناس وعامّة القوم كان الدين، بالتالي، «حظّ الكثرة» وكان السواد بالدين «كلفا، وله محبّا، وعليه حريصا، وعنه ذائدا» [20]، على حين أن الحقائق العقليّة التي هي نتاج الرقيّ العقلي وتجدّد الفكروحيويّة الذهن، إنّما تتصل بمبدإ التحوّل مصدر كلّ تغيير اجتماعي، ولذا كان العلم، على خلاف الدين، «حظّ القلّة». فلم يكن بدّ إذن من الاصطدام بين هذا «السواد الذي يكره كل جديد (..) من شأنه أن يمسّ الدين» ويقاومه ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهذه الخاصّة أو هذه «القلّة الشاذة التي نسمّيها العلماء أو الفلاسفة والتي تفكّر على نحو خاص لم يألفه الناس وليس من اليسير عليهم أن يألفوه».

لا شكّ في أنّ تحليل طه حسين الآنف الذكر، يستند إلى نظريات أوغست كونت، وعلى الخصوص إلى مفهومين مركزيين لدى كونت هما : الثبات والتحوّل [21]. ولقد عرف طه حسين هذه النظريات خلال إقامته الأولى في فرنسا حين كان يدرس في باريس (1915 ـ 1919) [22].

---

(19) طه حسين : «العلم والدّين» ص 5، نقلا عن صادق الرّافعي : *تحت راية القرآن*، ط. 4، القاهرة : مطبعة الاستقامة، 1956، ص 350.

(20) طه حسين : من بعيد، ص 159 (فصل : «بين العلم والدّين»).

(21) حول هذين المفهومين في فلسفة أوغست كونت، راجع :
A. Comte : *Système de Politique positive*. Paris : Imp. Larousse, t. II : La Statique sociale ou le traité de l'Odrdre humain (1852), t. III : La Dynamique sociale ou le traité général du Progrès humain (1853).

(22) حول هذه المرحلة من تكوّن طه حسين راجع أطروحتنا :
عمر مقداد الجمني : *طه حسين مؤرّخا*، ط. 1، تونس ـ قرطاج : المجمع التّونسي للآداب والعلوم والفنون ـ بيت الحكمة، 1993، ج 1، الفصل الثّاني من الباب الثّاني : «أثر الجامعة الفرنسيّة في تكوّنه التّاريخي»، ص 75 ـ 102.

نظامان معرفيان إذن، على طرفي نقيض، لا مردّ لتصادمهما، وكلّ محاولة للتوفيق بين الدين والعلم (بما في ذلك الفلسفة) وبين الايمان والعقل في سبيل جعل الحقيقة واحدة لا ثانية لها، محاولة لا بدّ أن تنتهي إلى فشل ذريع. على هذا النحو تُمثّل آراء طه حسين في الموضوع دعوة صريحة إلى «فكّ الإرتباط» بين العلم والدين، فليس هناك ما يسوّغ نظريّا هذا الارتباط، لاختلاف طبيعة كلّ منهما عن طبيعة الآخر الاختلاف الجوهريّ المذكور آنفا وإذن، يقول طه حسين :

«العلم والدين ليسا متّفقين ولا سبيل إلى أن يتّفقا إلاّ أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلّها» [23].

وأمّا عمليّا فليست هناك فائدة يجنيها العلم أو الدين من هذا الارتباط. ففي «فكّ الارتباط» مصلحة الاثنين جميعا : العلم والدين، وفي هذا يقول طه حسين :

«إنّ العلم شيء والدين شيء آخر. وإنّ منفعة العلم والدين أن يتحقّق بينهما هذا الانفصال حتى لا يعدو أحدهما على الآخر» [24].

بل لعلّ الدين هو أوّل مستفيد من هذا الفصل بين العلم والدين، ذلك «أنّنا حين نفصل بين العلم والدين نضع الكتب السماويّة موضع التقديس، ونعصمها من إنكار المنكرين وطعن الطاعنين» [25].

---

(23) *محاكمة طه حسين*، تحقيق تعليق خيري شلبي، ص 68. وممّا جاء ايضا في هذا النصّ قوله : «وإنّ النّصيحة ان يقال الحقّ للنّاس وهو أنّ الدّين في ناحية والعلم في ناحية، وليس إلى التقائهما سبيل» (نقلا عن مصطفى صادق الرّافعي : تحت راية القرآن، ص 349). وفي السياق ذاته ومن المقال عينه جاء قوله : «ومن زعم غير هذا وحاول التّوفيق بين العلم والدّين فهو إمّا خادع أو مخدوع. وإنّه لا سبيل إلى اجتماعهما إلاّ يوم أن ينزل أحدهما عن وجوده» (نقلا عن أنور الجندي : محاكمة فكر طه حسين، القاهرة : دار الاعتصام، 1948، ص 240).

(24) طه حسين : «العلم والدّين» نقلا عن محمّد أحمد الغمراوي : «ردّ على «العلم والدّين»»، ضمن كتاب : طه حسين : *العقلانيّة والديمقراطيّة والحداثة*، الجزء الأوّل من الكتاب الدّوري : قضايا وشهادات، قبرص : مؤسسة عيبال للدّراسات والنّشر، د. ت. [1991 ؟]، ص 475 ـ 476 (باب : وثائق).

(25) ص 24 من محضر التّحقيق مع طه حسين أمام النيابة العامّة، نقلا عن كتاب : *محاكمة طه حسين*، تحقيق وتعليق خيري شلبي، ص 54.

هكذا نرى طه حسين - على غرار باسكال [26] الذي لا يستبعد أن يكون طه حسين قرأه قراءة متينة ولكن لا شيء يدلّل على ذلك عندنا إلى حدّ الآن - يميّز داخل أعماق النفس الانسانيّة لكلّ واحد منّا، وجود شخصيتين، أو بعدين اثنين مكوّنين للشخصيّة، متميّزين الواحد عن الآخر، ولكنّهما ليسا بالضرورة متخاصمين : شخصيّة واحدة عاقلة ناقدة مدركة وأخرى شعريّة عاطفيّة روحيّة.

ليس من وجود هاتين الشخصيتين داخل الانسان من مفرّ، ولا مهرب من الإقرار بوجودهما والتسليم بتعايشهما والإذعان لهما، يقول طه حسين في مقاله «العلم والدين» :

«إنّ كلّ امرئ منّا يستطيع إذا فكّر قليلا أن يجد في نفسه شخصيتين ممتازتين، إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلّل وتغيّر اليوم ما ذهبت إليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس، والأخرى شاعرة تلذّ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل. وكلتا الشخصيتين متّصلة بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع أن نخلص من إحداهما، فما الذي يمنع أن تكون الشخصيّة الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنّة طامحة إلى الأمثل الأعلى» [27].

وجد النّاقد سيّد البحراوي هذا الفصل بين الشخصيتين «غريبا»، ووجد أنّ هذا الفصل يصوّر «انفصالا أصيلا في فكره» [28]، ولكننا لا

---

(26) انظر لباسكال :

- Blaise Pascal : *Pensées sur la religion et quelques autres sujets*, Paris, Ed. de Luxembourg, 1951.

وحول نظريّة باسكال راجع :

- Edouard morot - Sir : *Le métaphysique de Pascal*, Paris : P.U.F., 1973.
- Georges Le Roy: *Pascal, savant et croyant*, Paris : P.U.F., 1963.

(27) طه حسين : «العلم والدّين»، نقلا عن كتاب : *محاكمة طه حسين*، تحقيق وتعليق خيري شلبي، ص 67.

(28) سيّد البحراوي : «قراءة في الشّعر الجاهلي»، ضمن كتاب : *طه حسين : العقلانيّة - الدّيمقراطيّة - الحداثة*، الجزء الأوّل من الكتاب الدّوري : قضايا وشهادات، ص 343.

نجد نحن فيه ـ على أهميّة المقال الذي كتبه سيد البحراوي وتضمّن هذا الرأي ـ شيئا من هذا، بل نجد فيه صورة من إيمان طه حسين بنظريّة «ازدواجيّة الحقيقة» باعتبارها ضمانا للعلاقة السليمة بين الدين والعلم، تستوي في هذا الأديان السماوية الثلاثة، وإن امتاز الإسلام عنها بأنّه أكثر ملاءمة لهذه النظريّة :

«وأنا أؤكد أنّ هذا اللّون من الحياة النفسيّة وحده هو الذي يكفل السلم بين العلم والدين، وهو أيسر على المسلم منه على اليهودي والنصراني» [29].

وكي نجسّد إيمان طه حسين بمبدإ «ازدواجيّة الحقيقة» نسوق المثل الآتي وهو مأخوذ من تجربته العقليّة الخاصة. لقد سبق أن قلنا إنّ الأزمة التي أثارها كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» كان سببها الرئيسي، الشك في المعتقدات وخاصة منها الاعتقاد القائل بالوجود التاريخي لإبراهيم وابنه إسماعيل. فلمّا سأل النائبُ العام طهَ حسين، في إطار الاستجواب، عن هذه القصّة ردّ عليه طه حسين قائلا :

«إنّي كمسلم لا أرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما يتّصل بهما ممّا جاء في القرآن، ولكنّي كعالم مضطرّ إلى أن أذعن لمناهج البحث...» [30].

---

(29) طه حسين : «العلم والدّين»، ص 5، نقلا عن صادق الرّافعي : *تحت راية القرآن*، ص 349 - 350.

(30) تحقيق النّيابة العامّة، ذكره جمال باروت : «طه حسين والمؤسّسة الأزهريّة»، ضمن كتاب : *طه حسين العقلانية، الديمقراطيّة، الحداثة*، الجزء الأوّل، من الكتاب الدّوري : قضايا وشهادات، ص 375.
ولكم يذكّرنا موقف طه حسين من إبراهيم وإسماعيل ومن ذكر القرآن، بما يروى من موقف ابن رشد من قوم عاد وحديث القرآن عنهم، فقد أورد عبد الكبير بن عيسى الغافقي أنّ ابن رشد أنكر وجود قوم عاد وحديث القرآن عن الكارثة التي ذهبت بريحهم قال أبو الوليد : «واللّه وجود قوم عاد ما كان حقّا، فكيف سبب هلاكهم»، قال الغافقي : «فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلّة التي لا تصدر إلاّ عن صريح الفكر». ألا يكون في موقف طه حسين من إبراهيم وإسماعيل أصداء رشدية من فلسفة أبي الوليد ؟ ربّما.

إنّها نظرية «ازدواجية الحقيقة» ، ولا شكّ. ولئن كانت الحقائق الدينيّة مخالفة كل المخالفة للحقائق العلميّة، فلا بأس ولا ضرّ. ولا شيء يمنع من تعايشهما. إنّ الايمان بهذه لا يتنافى مع الإيمان في الوقت ذاته بتلك.

رأى بعض الدّارسين في هذه المواقف هروب طه حسين من المحنة التي كانت تنتظره ورأى فيها بعضهم الآخر دليلا على انفصام شخصيته وانشطارها وتناقضها، ونرى نحن فيها اعتقادا واضحا بمبدإ واضح، مبدإ «ازدواجية الحقيقة».إنّ ما جاء في مقالة «في السفينة» واضح صريح، قال :

«تمنّيت لو أتيح للإنسان أن يكون مؤمنا وعالما دون أن يغلو في التعصب للدّين أو العلم، تمنّيت للإنسان لو استطاع أن يجمع بين هاتين القوّتين اللّتين ليس له عنهما غنى ولا منصرف. ولكن أيستطيع الإنسان حقّا أن يجمع في نفسه بين هاتين القوّتين، وأن يطمئنّ إلى كلتيهما اطمئنانا بريئا من التناقض والاضطراب، يطمئن إلى الدين دون أن ينكر العقل ويطمئنّ إلى العقل دون أن يجحد الدين ؟ [31]».

فهذا النص، وتأليفه سابق على محاكمة المؤلّف (1926 ـ 1927) بثلاث سنوات (1923)، لا يمكن أن يكون صاحبه قد اتخذه منجاة من أمر لم يحدث بعد.

ثمّ كيف نرى في هذه النصوص صورة من تناقض الكاتب أو دليلا على انفصام شخصيته وانشطارها، والحال أنّه ليس أيسر على إنسان من أن يوجّه سهام النقد (أو الطعن) النفسي لغيره فيصفه بكلّ ما أنشأ علم النفس من عقد وأمراض وآفات [32] على نحو يستحيل معه هذا العلم «كلمة حق يراد بها باطل».

---

(31) طه حسين : من بعيد، ص 17 ـ 18 (فصل : «في السّفينة»).

(32) اطّلعنا ونحن نعدّ هذه التّرجمة المختصرة على فصل يقف فيه مؤلّفه على تناقضات شخصيّة طه حسين ولكنّه يجعل من هذه التّناقضات دليل عبقريّة : محمّد اسعد النّادري : طه حسين : «عبقريّة الشّخصيات المتناقضة»، الفكر العربي، ع 89، س 18، صيف 1997، ص 14 ـ 28.

بهذه النّظريّة، نظريّة «ازدواجيّة الحقيقة»، التي كانت في رأينا معتقد طه حسين كان ابن رشد هو الآخر يؤمن بها يقول، ولم يكن في رأينا، من أنصار التّوفيق بين الدّيني من ناحية والعلمي - الفلسفي من ناحية أخرى [33].

صحيح أنّ الدراسات الأولى التي انكبّت على تحقيق فكر ابن رشد، ممّا وُضع في نهاية القرن التّاسع ومطلع القرن العشرين، جعلت من أبي الوليد بن رشد مسلما ديّانا وفقيها عالما. واعتبرت تلك الدّراسات كتاب ابن رشد «فصل المقال» محاولة للتوفيق بين الشريعة والفلسفة، مقتدية في ذلك ومهتدية خاصة بدراسات ماكس موللر (Max Muller) وليون قوتيه (Léon Gauthier) خاصة [34]، إلاّ أن الدراسات الحديثة المتعلّقة بهذا الموضوع والتي تأخذ بعين الاعتبار مجموع مؤلّفات ابن رشد، كتبه الثلاثة : «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والفلسفة من الاتصال» (1178) و«الكشف عن مناهج الأدلّة» (1179) و«تهافت التهافت» (1181) إضافة إلى شرحه لكتابي أرسطو «الميتافيزيقا» و «النفس» بيّنت أنّ ابن رشد خلافا لما درج عليه الاعتقاد، لم يسع أبدا إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وأنّ ابن رشد، كان يؤمن فعلا بنظرية «ازدواجية الحقيقة». هنا نحيل على المواقف الجديدة التي تنحو هذا النّحو والتي اتخذها عابد الجابري وزينب

---

(33) ثمّة ملاحظة تسترعي التّفكير وهي أنّ فكرة «ازدواجيّة الحقيقة» كانت إلى حدّ ما منتشرة في الأوساط الدّينيّة المستنيرة في مطلع القرن العشرين فقد وجدنا صدى هذه النّظريّة في بعض ما كتب صديق طه حسين الشيخ الأكبر الإمام مصطفى عبد الرزّاق (ت 1947). انظر مثلا كتاب : *من آثار مصطفى عبد الرزّاق*، جمعها وصدّرها علي عبد الرزاق وقدّم لها طه حسين، القاهرة : دار المعارف بمصر، 1956، ص 125.

(34) انظر أطروحة ليون قوتيه لدكتورا الدولة عن «*نظريّة ابن رشد في العلاقات الموجودة بين الشّريعة والفلسفة*»، Léon Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie* (Thèse de Doctorat d'Etat), Paris : Vrin, 1909.

وانظر لقوتيه أيضا كتابه : ابن رشد : Léon Gauthier : *Averroès*, Paris : P.U.F. 1948. وقد نشر ماكس موللر (1809 - 1879) كتابيْ ابن رشد «فصل المقال» و «*الكشف عن مناهج الأدلّة*» في ميونيخ بألمانيا سنة 1859، وترجمهما إلى الألمانيّة سنة 1875.

الخضوري وآخرون كثيرون [35]، ونحيل خاصة على أعمال عبد المجيد الغنوشي من جامعة تونس وهي كثيرة باللسانين العربي والفرنسي وقد أكّد من خلالها اعتقاد ابن رشد في «ازدواجيّة الحقيقة».

---

(35) المسألة خلافيّة، والموقف الأوّل يجعل ابن رشد مؤمنا بـ «وحدة الحقيقة» وينزّهه عن القول بـ «ازدواجيّة الحقيقة»، ويعتبر أنّ الرّأي القائل إنّ ابن رشد يؤمن بـ «ازدواجيّة الحقيقة» هو رأي ناتج عن خلط الدّارسين بين أفكار ابن رشد الخاصّة وأفكار مذهب «الرشدية اللاتينية» التي تأسّست بعد وفاته. والقائلون بـ «وحدة الحقيقة» لدى ابن رشد وبالتّالي بالتّوفيق بين الشّريعة والفلسفة والعلم إنّما يعتمدون خاصّة أقوال ابن رشد المأثورة في «فصل المقال» مثل قوله: «الحكمة حقّ والشّريعة حقّ والحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له» أو مثل قوله: «إنّ الحكمة هي صاحبة الشّريعة والأخت الرّضيعة، وهما المصطحبتان بالطّبع متحابّتان بالجوهر والغريزة». وأغلب القائلين بهذا الرّأي من الباحثين ومؤرّخي الفلسفة ودارسيها وقفوا هذا الموقف آخذين بظاهر نصّ ابن رشد فيما يتعلّق بالعلاقة بين الحكمة والشّريعة. وعموما هو الرأي السائد لدى المستشرقين وبعض العرب والمسلمين منذ نهاية القرن التّاسع عشر إلى حدّ الثمانينات من القرن العشرين وقد وجدنا عليه ليون قوتييه (L. Gauthier) وماكس مالر (M. Muller) وهنري كوربان (H. Corbin) وآسين بلايتوس (A. Palatius) ووجدناه عند محمّد عبده وعبد الرحمان التّليلي وعاطف العراقي وماجد فخري ومحمود حمدي رقزوق، وعبد المجيد الغنوشي في الستينات وآخرون.

هناك موقف ثان يَنْسِب إلى ابن رشد القولَ بنظريّة «ازدواجيّة الحقيقة» وأصحاب هذا الموقف اعتمدوا في هذا على «*فصل المقال*» و «*تهافت التّهافت*» و «*كشف مناهج الأدلّة*» و «*كتاب النّفس*» و «*شرح كتاب النّفس*» وبعض الرّسائل الاخرى، ووصلوا هذه المؤلّفات بعضها ببعض وفسّروا بعضها في ضوء بعض، واستنتجوا من ذلك كلّه إيمان ابن رشد بنظريّة «ازدواجيّة الحقيقة». نجد هذه الرّؤية الجديدة إلى الموضوع مثلا عند عابد الجابري في كتابه: «*المثقفون في الحضارة العربيّة*: *محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد*»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة 1995، ص 365. ونجدها عند زينب الخضوري في بحث لها حديث: «مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي»، ضمن كتاب: *ابن رشد مفكّرا عربيّا ورائدا للاتّجاه العقلي*، بحوث ودراسات بإشراف عاطف العراقي، القاهرة: المجلس الأعلى للثّقافة، 1913، ص 144 ـ 161. ويمكن مراجعة عرض لمواقف الدّارسين القائلين إنّ ابن رشد يتبنّى نظريّة «ازدواجيّة الحقيقة» في بحث: أنطون سيف: «ابن رشد في رؤية عربيّة معاصرة: فرضيّة ازدواجيّة الحقيقة»، *الفكر العربي* بيروت، ع 81، 1993، ص 48 ـ 78.

ونحيل بصورة أخصّ على بحثه الأخير بالفرنسية، «ابن رشد أو الحقيقة المزدوجة - محاولة لفض الإشكالات المتعلقة بالفلسفة الرشدية» (36).

هل أدرك طه حسين أنّ ابن رشد كان ، بدوره، يؤمن بـ«ازدواجية الحقيقة» ؟ لا شيء يثبت ذلك، إلى غاية سنة 1917 على الأقلّ، إذ لا يظهر في ما كتب طه حسين عن ابن رشد في أطروحته «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» أنه أدرك البعد العميق لإيمان ابن رشد بمبدإ «ازدواجية الحقيقة». لقد كتب طه حسين مفسّرا موقف ابن خلدون إزاء الفلسفة والشريعة، ما يلي :

«ولنلاحظ بادئ ذي بدء أنّ ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد في تلك النقطة وهي وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين، وأنّه يجب في الواقع ألاّ يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف. وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفّق بين نقط الخلاف بين الإسلام والفلسفة اليونانية العربيّة في

---

(36) انظر :

Abdel Majid Gannouchi : "Ibn Rochd ou la double vérité - Essai de résolution des questions litigeuses de l'averroïsme", *Cahiers de Tunisie*, n° 172, 1e trimestre 1996, pp. 70 - 98.

وراجع أيضا:

- عبد المجيد الغنّوشي : «ابن رشد والتّمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشّرعي»، *إبداع* (القاهرة)، ع 8، أغسطس 1998، ص 9 - 14.

- عبد المجيد الغنّوشي : «التّمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشّرعي وإثبات الصّلة بينهما عند أبي الوليد بن رشد : فصل المقال أو ازدواج الحقيقة ومراتبها»، *دراسات أندلسيّة* (تونس)، ع 19، جانفي 1998، ص 1 - 8.

- عبد المجيد الغنّوشي : «ابن رشد وازدواجيّة الحقيقة : فصل المقال الشّرعي الفلسفي»، ضمن كتاب : *ابن رشد فيلسوف الشّرق والغرب*، تأليف مجموعة من الباحثين، تونس : المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، 1999، ج 1، ص 111 - 132.

_ Abdelmajid El Ghannouchi : "Fasl al maqāl ou le discour de la double vérité".

مقدّمات (الدار البيضاء)، ع 15، شتاء 1998، ص 29 - 33.

وانظر حول إشكاليات عنوان كتاب ابن رشد «فصل المقال»

Abdelmajid El Ghannouchi : "Note explicative concernant le titre du Kitāb : Fasl al maqāl wa taqrîr mâ bayna al Sharī 'a wa al Hikma min al itticāl".

دراسات أندلسيّة (تونس)

كتيّب يعرف «بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وهذا هو غرض ابن خلدون أيضا» [37].

هذا حديث سنة 1917. وليس يخفى في هذا الموقف الذي وقفه طه حسين من جهد ابن رشد الفلسفي تأثره بموللر(Muller) أو غوتيه (Gauthier)، لكنّ التحليل السابق الذي قدّمنا والذي يعتمد على كتابات طه حسين لسنوات 1923 و 1926 و 1927 لا يذر إمكانا لفكرة الوساطة أوالتوفيق بين الدين والعلم (متضمنا الفلسفة)، بين الحقائق الشرعيّة والحقائق العقليّة. ففي مقاله «بين العلم والدين»، وقد حرّره طه حسين سنة 1926، يشير في صراحة إلى أن مسألة الدين والعلم ومابينهما من خلاف شغلته واستأثرت باهتمامه منذ زمن غير قصير، وأنه إن يكتب الآن (1926) في الموضوع فإنما يكتب عن دراية بهذا الخلاف اكتسبها من مطالعاته وثقافته، وإذن، يقول طه حسين :

«لست حديث عهد بمسألة العلم والدين وما يمكن أن يكون بينهما من خلاف، وقد قرأت في هذه المسألة كتبا قيّمة قبل أن أكتب فيها» [38].

وهو في هذا الإطار بالذات يشير إلى ما طالع لابن رشد من كتب في المسألة، وأغلب الظن أنه يشير هنا إلى كتابين ـ على الأقلّ ـ لابن رشد : «فصل المقال» و«تهافت التهافت» بما أنّه قرن ذكره لابن رشد بذكر الغزالي، قال :

«(العلم والدين) مسألة قديمة في أوروبا (...) وهي ليست جديدة في مصر ولا في العالم الإسلامي فقد عرض لها الغزالي وابن رشد وعرض لها الإمام محمد عبده وتلاميذه غير مرّة» [39].

---

(37) طه حسين : *فلسفة ابن خلدون الاجتماعية*، تعريب محمّد عبد الله عنان، المجلّد الثّامن من المجموعة الكاملة، ط. 2، بيروت : دار الكتاب اللّبناني، 1975، ص 79.

(38) طه حسين : «العلم والدّين»، نقلا عن محمود أحمد الغمراوي : «ردّ على «العلم والدّين»»، ضمن كتاب : *طه حسين : العقلانيّة ـ الدّيمقراطيّة ـ الحداثة*، قسم الوثائق، ص 474.

(39) م. ن. ، ص 473.

ليس من المستبعد أن تكون هذه القراءات المختلفة بين سنة 1917 وسنة 1926، صنعت نظرته هذه إلى مسألة العلاقة بين العلم والدين، وليس من المستبعد أن يكون قرأ في هذه الأثناء كتابات باسكال (Pascal)، فأقدم إشارة إلى باسكال في كتابات طه حسين ترقى إلى سنة 1923، وليس من المستبعد كذلك أن يكون باسكال ممّن وجّه تفكير طه حسين إلى مقولة «ازدواجية الحقيقة». على أنّ الثابت لدينا أنّ قراءته لرسالة إرنست رينان (Ernest Renan) [40] الشهيرة عن «ابن رشد والرشدية» التي ثبت أنّه اطلع عليها وأعجب بها حتّى عدّها سنة 1932 في إحدى محاضراته «أحسن دراسة وضعت للآن عن هذا الفيلسوف العربي العظيم» [41] هي التي قادته إلى هذا الفهم الجديد لفلسفة ابن رشد وللمحنة التي عاناها. ومعلوم أنّ رينان هو أوّل من تنبّه من الدارسين المحدثين إلى اعتقاد ابن رشد في «ازدواجية الحقيقة» في أطروحته المذكورة آنفا عن «ابن رشد والرشدية» حين بيّن أنّ ابن رشد يفرّق بين نوعين أو مستويين من القرّاء : العامة أو الجمهور من الناس، وهم الذين عليهم أن يكتفوا بظاهر النصّ الشرعي وسبيلهم إلى المعرفة الطريقُ الخطابيّ الإقناعي، ثمّ الخاصّة من علماء وفلاسفة «أهل التأويل والراسخين في العلم» كما يقول. وهم الذين يحقّ لهم تأويل النصّ الشرعي ليتفق ونتائج البرهان العقلي وسبيلهم إلى المعرفة الطريقُ البرهاني الفلسفيّ «يطلبون معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان» (التهافت) (وبين الدرجتين، درجة ثالثة هي فئة أصحاب الفرق وسبيلهم إلى المعرفة الطريقُ الجدليّ الكلامي). فجليّ من هذا أنّ المعرفتين الشرعيّة والفلسفيّة مختلفتان من جهة المصدر، مختلفتان من جهة وسائل الطلب، مختلفتان من جهة المقصد.

---

(40) Ernest Renan : *Averroès et l'Averroïsme : Essai historique* t. III de l'oeuvre complète, Paris : éd. Calmann Lévy, 1949 (1e édition).

(41) طه حسين : «رينان»، م. س. ص 179.

ثمّ إنّ صورة ابن رشد كما رسمها رينان، أو على الأصحّ صورة ابن رشد كما تنطبع في الذهن إثر قراءة كتاب رينان هي صورة المفكر والفيلسوف الذي عرف كيف يتخفّى بآرائه وراء المجاز والمفارقة ووراء المتناقضات والتعمية متجنبا الاصطدام المباشر مع الشريعة، وهي الصورة التي رسمها طه حسين ذاته لرينان في الفصل الذي حرّره عنه في كتاب «آراء حرّة» [42].

والحاصل هنا أنّ طه حسين أدرك - وإن لم ينصّ بالحرف - أنّ ابن رشد كان يؤمن بمبدإ «ازدواجيّة الحقيقة». وأنّه - أي طه حسين - آمن هو أيضا بهذا المبدإ [43]، الذي آمن به من قبله ابن رشد، وآمن به من بعدهما مفكرون وفلاسفة آخرون عبر التاريخ. والحاصل أيضا أن هذا المبدأ الذي عرّض ابن رشد للمحنة عرّض طه حسين أيضا لها من بعده كما عرّض

(42) م. س. وراجع حول العلاقة بين طه حسين وارنست رينان بحثنا :
عمر مقداد الجمني : «بين طه حسين وارنست رينان»، ضمن كتاب : *قضايا الأدب المقارن في الوطن العربي* / أعمال المؤتمر الدّولي المنعقد بكليّة الآداب بجامعة القاهرة أيّام 20 - 22 ديسمبر 1995 بإشراف مركز الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة المقارنة. القاهرة : منشورات الجمعيّة المصريّة للأدب المقارن، 1998، ص 243 - 259. وانظر ترجمة لهذا البحث بقلمنا :
Omar Mokdad al - Jemni : "Tahâ Husayn et Ernest Renan", *Etudes Renaniennes* (Paris), n° 102, Décembre 1996, pp. 38 - 54.

(43) للأمانة نشير إلى أنّ أنور الجندي انتبه من قبلنا - ولكن في سياق آخر هو سياق مهاجمة فكر طه حسين والحطّ من شأنه - إلى اعتقاد طه حسين في «ازدواجيّة الحقيقة» وإن لم يبلور المسألة نظريّا، قال :

«وهناك نظريّة خطيرة يدعو إليها الدّكتور طه : هي ازدواجيّة الإيمان والإنكار ومعنى هذا إنّه إذا نفى العلم السّموات السّبع وذكر أنّها ليست ثمّة كواكب تسير في الفضاء آمنّا بذلك، وإذا أثبت الدّين السّموات السّبع آمنّا بذلك وصدّقناه. وإذا قال الدّين : إنّ ما جئت به من السّموات ومن عند اللّه نزل به الرّوح الأمين آمنّا بذلك وصدّقناه، وإذا قال العلم : إنّ الدّين ظاهرة من ظواهر الاجتماع كاللّغة والأزياء لم ينزل من السّماء وإنّما هو من الأرض آمنّا بذلك وصدّقنا...»

أنور الجندي
محاكمة فكر طه حسين، ص 237.

غيرهما من المفكّرين والفلاسفة إلى المحاكمة والاضطهاد والتعذيب والمصادرة [44].

2 ـ تدخّل السياسة في الخصومة بين الدين والعلم :

أمّا السبب الثاني الذي إليه أرجَع طه حسين محنة ابن رشد، ومحنته هو، وسائر محن المفكّرين فَتَدَخُّلُ السياسة في الخصومة بين الدين والعلم، ذلك أنّه لمّا كانت الخصومة القائمة بين الدين والعلم، «أساسيّة جوهريّة لا سبيل إلى اتقائها ولا إلى التخلص منها» [45] بمقتضى طبيعة الأسباب الداعية إليها وجب، في رأي طه حسين، الفصل بينهما، وفي هذا الخير كل الخير للإنسانية. بل إنّ الإنسانيّة تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعا إذا أحسنّا الفصل بينهما.

لكن هذا الفصل يمكن أن يفسده أو يبطله تدخّل السياسة بين هذين الطرفين.

إنّ التّاريخ السياسي للإنسانيّة، فيما يبيّن لنا طه حسين، يكشف أنّ النظم السياسية لم تتردّد في التدخّل في الخصومة بين العلم والدين منذ أوّل الحياة العقليّة الفلسفيّة للخليقة، بل «إنّ الخصومة لم تكد تنشأ بين العلم والدين (...) حتّى دخلت فيها السياسة فأفسدتها وانصرفت بها عن وجهها المعقول إلى وجه آخر لم يخل من الإثم بل من الإجرام» [46]. فإذا السياسة تنتصر تارة للدين ضد العلم، وتارة تنتصر للعلم ضدّ الدين. وفي الحالتين، فإنّ تدخّل السياسة لم يكن بريئا خالصا، إنما كانت تحملها على

---

(44) حول العلاقة بين الشّريعة والفلسفة عند ابن رشد راجع :

ـ عبد الرحمان التّليلي : *ابن رشد الفيلسوف العالم*، تونس : منشورات المنظّمة العربيّة للتّربيّة والثّقافة والعلوم / الألسكو، 1998، الفصل الثّالث : الحكمة والشّريعة، ص 147 ـ 176.

(45) طه حسين : من بعيد، ص 169.

(46) طه حسين : من بعيد، ص 152.

ذلك المصالحُ، «وتستغِلُّ هذه [الخصومة] لمنفعتها الخاصة»[47]. والسياسة لا تكتفي، في تدخّلها، بالانتصار للعلم أو للدّين والدفاع عنه عند الاقتضاء، بل قد تسلّح أحدهما وتعتدي على الآخر وتؤذيه ذلك أنّ «العلم في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، والدين في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، ولكنّ السياسة تريد وتستطيع الأذى غالبا»[48] على حين «أنّ الإنسانيّة تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعا... وسبيل ذلك (...) أن ينزع السلاح - كما يقولون - عن يد العلم والدين، أو قل سبيل ذلك أن تُرغَم السياسة على أن تقف موقف الحيدة بين هذين الخصمين»[49].

إنّ هذه الحيدة التي ما انفك طه حسين يدعو إليها والتي ينبغي أن تتحلّى بها السياسة إزاء العلم والدين هي الكفيلة وحدها بضمان السلم في الآن ذاته للعلماء ولرجال الدين، وبضمان البقاء في الآن ذاته للعلم والدين، وباستمرار الثقة المتبادلة في الآن ذاته بين السواد من الناس من ناحية وطائفة رجال العلم والدين من ناحية أخرى. ولا شيء يمنع من هذه الحيدة، ولا شيء يمنع من تحقق الخير الناتج عن هذه الحيدة إلاّ طغيان المصالح بالسياسة واستبداد المنافع بها. وإذن، «فالإثم في حقيقة الأمر ليس إثم الدين، ولا إثم العلم، ولا إثم الفلسفة، إنّما إثم هذه الدخيلة التي تتوسّط بين هذين العدوّين، فتسلّح أحدهما على الآخر وتستغلّ هذه لمنفعتها الخاصّة»[50].

ولكن هيهات ! فواقع الأمور غير ذلك. لقد بيّن التّاريخ أنّ النظم السياسيّة لا تستطيع أن تستغني عن هذا الخلاف بين العلم والدين، ولا عن التدخل إلى جانب طرف منهما كلّما دعتها الحاجة إلى الذّود عن مصالحها

---

(47) م. ن.، ص 160.
(48) طه حسين : من بعيد، ص 170.
(49) م. ن.، ص 170.
(50) طه حسين : من بعيد، ص 168.

أو إنقاذ منافعها، وهي قد تصطنع هذا الخلاف اصطناعا وهي قد تقصد إليه قصدا إذا اقتضى الأمر ذلك. وأحسن ما يصوّر هذا الواقع، في نظر طه حسين، ما لحق العلماء والفلاسفة ورجال الدين عبر التّاريخ من اضطهاد وأذى وتنكيل. وأحسن ما يصوّر هذا الواقع، في المقام الذي نحن فيه تحديدا، المصير المؤلم الذي آل إليه أبو الوليد بن رشد. ففيه صورة من تدخّل السياسة إلى جانب الدين ضدّ العلم. وقصّة هذا التدخل معلومة وخلاصتها أنّ فقهاء المالكيّة المتشدّدين في الأندلس قد أحسّوا بما في أقوال ابن رشد وكتاباته من مخالفة لتعاليم السنة ومن اعتقاد في «ازدواجية الحقيقة» المناقض لتعاليم السنة، وربّما وجدوا عليه لما تهجّم به عليهم - فيما يقال - في الشرح المنسوب إليه، شرح «كتاب الإيمان» للإمام المهدي بن تومرت شيخ الموحدين، وهو شرح مفقود، وانبرى ينظّر للفكر المهدوي الذي أسّسه ابن تومرت أوّل من جرؤ على محاربة المالكيّة. وقد كانت المالكيّة المذهب الرسميّ والشائع في بلاد المغرب طوال قرون، وربّما غاظهم أيضا رواج الفلسفة وعلوم الأوائل عموما وإيثار المنصور الفلسفة ومذاهبها على المذهب المالكي. فألّبوا السواد من الناس في قرطبة على أبي الوليد، وإذا صوت السواد يعلو بإدانة فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها والسواد على دين فقهائهم، وإذا صوت السواد والفقهاء معا يستنصر السلطان ويستعديه على أبي الوليد ويستحثّه على مقاضاته. وانتهى الأمر بأن كان لهؤلاء جميعا، سواد الناس وطائفة الفقهاء معا، ما يريدون. والحق أنّه ما كان لهم أن يحقّقوا ما أرادو لولا أنّ أبا يوسف يعقوب المنصور فكّر وقدّر ثمّ فكّر وقدّر ثم آثر العافية، آثر أن يستجيب لصوت الداعي من سواد الناس وطائفة الفقهاء، على الرغم من أنّه كان بالأمس القريب حفيّا بأبي الوليد وإيّاه مكرّما، وهو الذي عيّنه قاضيا على قرطبة، كما كان حفيّا بالفلسفة نصيرا لها ولم تكن الفلسفة على عهده مشغلا مطعونا فيه غير مرغوب، فقد عجّ بلاطه كما عجّت بلاطات من قبله بالفلاسفة، وكان أبوه الخليفة الثاني للدّولة الموحديّة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (تـ 580 هـ /1184 م) يلقّب بـ «صديق

الفلاسفة، وكان قد جعل ابن طفيل مستشارا له، وهو الذي استرشد ابن طفيل عن شخص يمكن أن يتولّى تلخيص أعمال أرسطو وتقريبها الى أفهام النّاس فدلّه على ابن رشد وقدّمه إليه فقرّبه منه، ولمّا مات ابن طفيل سنة 581 هـ / 1185 م، سار صاحبنا هذا أبو يوسف يعقوب المنصور في جنازته واتّصلت عنايته بالفلسفة. وما ضرّ أن تتّصل عنايته بالفلسفة، والفلسفة تعني - فيما تعنيه - الحكمة ؟ ولئن كانت إحدى التهم الموجّهة إلى ابن رشد ، إبّان محنته، هي «النظر في كتب القدماء»، فإنّ السلطان أبا يوسف يعقوب المنصور كان - حسب ما ترويه الكتب - ممّن حضّ ابن رشد على إمعان النظر في تلك الكتب، وتحرير الشروح لها، وتيسير أمرها لطلاّب الحكمة. ولم يكن ابن رشد فوق هذا أوّل شارح لكتب القدماء، فقد سُبِق إلى هذا، سبقه آخرون منهم ابن باجة فيلسوف سرقسطة الذي مات بعيد ولادة ابن رشد بعقد ونيف [51]، وقد شرح كتبا لأرسطو ذاته [52]. فما بال السلطان أبي يوسف يعقوب المنصور، بعد هذا كلّه وعلى الرغم من هذا كلّه، ينصاع للسواد من الناس ولطائفة الفقهاء ؟ لقد تطرقت المصادر التاريخيّة المتعلقة بمحنة ابن رشد إلى أسباب هذه النكبة، وقيل في هذا الكثير. ولكنّ الثابت الذي يستشفّ من المصادر أنّ السلطان أبا يوسف يعقوب المنصور إنّما آثر في نهاية المطاف وبعد إمعان التفكير تأييد فقهاء المالكيّة في مطالبتهم بمحاكمة ابن رشد لأنّ السواد من أهل قرطبة كانوا يؤيدون الفقهاء، وإغضاب الفقهاء بعدم اعتبار مطلبهم يعني إغضاب السواد المؤيّد للفقهاء، وإغضاب السواد والفقهاء جميعا قد ينتهي إلى خروج السواد عليه وإزاحته عن الحكم بتأييد من الفقهاء. وقد كان السلطان أبو يعقوب يوسف المنصور يستعدّ

---

(51) ولد أبو الوليد ابن رشد في قرطبة سنة 520 هـ / 1126م. ومات أبو بكر بن باجة سنة 533 هـ / 1138م.

(52) انظر :

Mongi Chemli : *La Philosophie morale d'Ibn Bājja (Avempace) à travers le Tadbîr al-Mutawahhid,* , Tunis : Pub. de l'Institut des Belles Lettres arabes (I.B.L.A.), 1969; pp. 16, passim..

في تلك الفترة لإعلان الحرب على مسيحيّي إسبانيا، والنعرة الدّينيّة كما هو معلوم يحتدّ أمرها ويحتدم شأنها في أوقات الحروب الدينيّة، فلم يكن له بدّ من ولاء السواد ولم يكن له بدّ من مباركة الفقهاء حتى يطمئنّ على حكمه أثناء غيابه، وكيف يتمّ له هذا الولاء وكيف تخلُصُ له هذه المباركة وكيف السبيل إلى أن يجنّب نفسه غضب هؤلاء وأولئك إن هو لم يسترض الفريقين جميعا ؟ [53] ولا سبيل إلى استرضاء هذين الفريقين جميعا وابن رشد حرّ طليق وعزيز مكرّم، يقول في الشريعة ما تراه العامة «كفرا»، ويعلّم من الحكمة لطلابه ما تراه العامّة «باطلا مريبا»، ويشيع في الناس «غيّه وبهتانه» كما قال مرسوم التحريم السلطاني الذي وزّع على العامة بعد محاكمته ؟ فلا بأس إذن من أن يكون ابن رشد كبش فداء . وليس ابن رشد أوّل كبش فداء في التّاريخ خصوصا أنّه صدر عن ابن رشد - فيما تقول مصادر التاريخ - من السلوك إزاء الخليفة ما جعله موضع ظنّة ومحل شبهة ومصدر توجّس ، من ذلك أنّ ابن رشد كان يخاطب السلطان أبا يوسف يعقوب المنصور في غير كلفة مناديا إيّاه بعبارة «يا أخي »، ومن ذلك أنّه وصفه في شرحه لكتاب «الحيوان» لأرسطو عند تعرّضه للزرافة، بأنّه «ملك البربر» لم يزد على ذلك من ألفاظ الإجلال والتوقير للسلطان حرفا، وفضلا عن هذا كله كان ابن رشد صديقا حميما لأبي يحيى والي قرطبة وأخي السلطان المنصور، وكان المنصور يخشى منافسة أخيه أبي يحيى هذا في زمن كانت فيه المنافسات السياسيّة من أجل الملك على أشدّها.

تلك قصّة تدخل السياسة بين العلم والدين في قضيّة ابن رشد كما تُصوّرها المراجع. وكذا حملت المصلحةُ السياسةَ في نظر طه حسين على

(53) ممّا ذكر من غضب العامّة على ابن رشد ما رواه أبو الحسن بن قطرال قال : «إنّ أعظم ما طرأ عليه في النّكبة أنه دخل وولده عبد الله مسجدا بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لهما بعض سفلة العامّة فأخرجوهما»، نقلا عن كتاب : عبّاس محمود العقّاد : *ابن رشد*، القاهرة : دار المعارف بمصر، 1961، ص 25. وقد قال فيه ابن جبير أشعارا هجائيّة، وذمّه محيي الدّين بن عربي ذمّا مقذعا بشعا.

أن تخرج عن حيدتها، فتتدخّل بين الدين من ناحية والعلم ومعه الفلسفة من ناحية أخرى، وعلى أن تنتصر للسواد على العلماء والفلاسفة، وعلى أن تنتصر لرجال الدين والفقهاء الذين يقفون وراء السواد ، فقضت بذلك على ابن رشد أن يبتلى في مذهبه وينفى إلى أليسانة، وعلى مصنفاته أن تحرق [54] «ومن عُثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار»، وقضت على ابن رشد كما قضت على آخرين من قبل، وكما ستقضي على آخرين من بعده يأتون، يقول طه حسين :

«وكذلك الأمر كلّما اتصل رجال الدين بالسلطان وسيطروا عليه. وقد أشرنا آنفا الى الحلاج وقتله وصلبه. وقد حدث شيء من هذا الامتحان لبعض العلماء في الغرب الاسلامي فمنهم من سجن كابن رشد ومنهم من حرقت كتبه كابن حزم (...) وليس لهذا كلّه مصدر إلاّ أنّ الغلاة من الأحرار كالمعتزلة في المشرق، والغلاة من المحافظين كالفقهاء في المغرب الإسلامي قد استطاعوا أن يستأثروا ببعض الحكّام ويفرضوا عليهم غلوّهم في الرأي» [55].

وفي هذا مصداق جملة المقري الشهيرة :

«وكلّ العلوم لها عند أهل الأندلس حظّ واعتناء إلاّ الفلسفة والتنجيم فإنّ لهما حظا عظيما عند خواصّهم، ولا يُتظاهر بها خوف العامّة، فإنّه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة (...) أطلقت عليه العامّة اسم زنديق وقيّدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة (...) يقتله السلطان تقربّا لقلوب العامّة...».

---

(54) حول الأسباب السياسيّة الكامنة وراء محنة ابن رشد راجع :
- محمّد عابد الجابري : *المثقفون في الحضارة العربيّة - من محنة ابن حنبل إلى نكبة ابن رشد*، بيروت : معهد الإنماء العربي، 1995.
- عبّاس محمود العقّاد : *ابن رشد*، ص 21 وما بعدها.

(55) طه حسين : *مرآة الإسلام*، المجموعة الكاملة، ط. 2، بيروت : دار الكتاب اللّبناني، 1982، ص 348 - 349.

كتب طه حسين مصوّرا هذا كلّه، ومصوّرا محنة ابن رشد كما أدركها هو سنة 1927، غداة المحنة التي استهدفته بسبب نشر كتابه «في الشعر الجاهلي» وما تضمّنه من أفكار جريئة والمحنة بالمحنة تُذكَر، قال :

«والحقّ أن ليس في طبيعة الإسلام ولا في طبيعة المسيحيّة ما يدعو إلى الاضطهاد ولا إلى محاربة الجديد ولا إلى مناهضة حرية الرأي. ولك أن تقرأ القرآن والأناجيل وتمعن في القراءة، ولك أن تبحث وتمعن في البحث، فلن تجد نصّا أو شبه نصّ ينكر التجديد ويدعو إلى مناهضته، أو يأخذ العقول بالجمود أو يحظر عليها حرية الرأي قليلا أو كثيرا، ليس في الإسلام ولا في المسيحيّة إذن ما يدعو إلى مناهضة حريّة الرأي ولم يكن في الوثنية اليونانيّة أو الرومانية ما يدعو إلى مناهضة حرية الرأي أيضا. ومع ذلك أثم الوثنيون وأثم اليهود والنصارى والمسلمون واعتدوا جميعا على حريّة الرأي اعتداء يختلف قوّة وضعفا.

أليس مصدر هذا في حقيقة الأمر إنّما هو استغلال السياسة لعواطف السواد ؟ بلى ! ولولا أن السياسة تريد أن تتّخذ ما تستطيع من الطرق والوسائل لتتسلّط على نفوس الناس وتتملّق عواطف السواد لما قتل الأثينيون سقراط، ولما حاول اليهود صلب المسيح، ولما سفك الرومان دماء اليهود والنصارى، ولما أخرجت قريش محمدا وأصحابه من ديارهم ولما عذّب ابن رشد (...) ولما حُرِق من حُرق وشُرّد من شُرّد من العلماء والمفكرين» (...) . فلولا أنّ السياسة اعتزّت بهذا السواد لما سفك دم ولا حرق عالم ولا أوذي فيلسوف» .

الوصف في رواية "ترابها زعفران" لإدوار الخراط

محمّد نجيب العمامي

لا يعود اختيارنا مبحثَ الوصف في رواية «ترابها زعفران» إلى قلّة المسائل الفنّية الجديرة بالدّرس في هذا النّصّ ولا إلى ندرة القضايا المهمّة التي يطرحها إنّما يرجع أساسا إلى أمرين : أحدهما يتعلّق بالرّواية العربيّة عموما إذ قلّما وجدنا روائيّا عربيّا من بين من اطّلعنا على نصوصهم السّرديّة قد احتفى بالوصف احتفاء صاحب «ترابها زعفران» (1) به. أمّا ثانيهما فمرتبط بمسألة الوصف في النّصّ الروائي عموما. وهي مسألة بدأت تستقطب اهتمام المنظّرين في الغرب أساسا منذ وقت غير بعيد (2) رغم أنّ ممارسة الوصف بشكل لافت للنّظر تعود

---

(1) دار المستقبل العربي، الطّبعة الأولى ـ القاهرة، 1986.

(2) تقول ميك بال (Mieke Bal)، «يحتلّ الوصف موقعا هامشيّا في النّظريات الأدبيّة الحديثة. وقد خصّص له تحليل القصّة البنيوي وظيفة ثانوية إذ جعله تابعا لرواية الحدث [...] وعموما فنحن نلاحظ أنّ المنظّرين يجتهدون خاصّة في تحليل مجرى الأحداث الذي يقصرون عليه **الحكاية** في حيث أنّ الوصف، وهو ترف سرديّ، يقع في مستوى **النّص**» انظر : Mieke Bal, Narratologie, Editions klincksieck , Paris 1977 p. 89.
أمّا فيليب هامون (Philippe Hamon) وهو من المنشغلين بالتّنظير للوصف والوصف في الرّواية الواقعيّة تحديدا فيقول : «يبدو الوصفيّ متأبّيا بصفة خاصّة على مختلف المناهج المستلهمة من البنيويّة كما لو أنّ مفهوم البنية يعارض جوهريّا مفهوم القائمة التي هي شكل بسيط غالبا ما ينزع إليه الملفوظ الوصفي» انظر : Philippe Hamon, Introduction à **l'analyse du descriptif**. Hachette, Paris, 1981, p. 7.

إلى القرن التّاسع عشر [3]. وقد أحيى هذه النّزعة كتاب الرّواية الجديدة الفرنسيّة وفي مقدّمتهم ألان روب غرييه (Alain Robbe-Grllet) ونظّروا لها بحماس إذ رأوا في الوصف وتحديدا في ما أسموه بالوصف الخلاّق [4] أداة فنّيّة مهمّة تمكّنهم من الإبداع الرّوائيّ من جهة وتسمح لهم بتجاوز القصّ الواقعيّ الكلاسيكيّ ومفاهيمه البالية [5] من جهة أخرى. وقد كان لآراء هؤلاء الكتّاب [6] تأثير حميد في ما أمكن لنا الاطّلاع عليه من دراسات متعلّقة بالوصف. وهي دراسات لم تحصر نفسها في البوتقة التي حبس فيها منظّرو الرّواية الفرنسيّة الجديدة أنفسهم حين جعلوا من مهاجمة الوصف في السّرد الواقعيّ الكلاسيكيّ شغلهم الشّاغل وإنّما نظرت إلى المسألة نظرة أقرب ما تكون إلى العلميّة. فدرست انطلاقا من نصوص أدبيّة غالبا وغير أدبيّة أحيانا الوصف لذاته وفي ذاته أوّلا فكشفت بنيته وبحثت في طرائق اشتغال النصّ الوصفيّ كما أعادت النّظر في علاقة السّرد بالوصف ثانيا. وقد استعنّا بهذه الدّراسات لنقارب ظاهرة الوصف في «ترابها زعفران» وقبل ذلك نعرّف القارئ بهذا العمل السّرديّ وببنيته.

---

(3) يقول ألان روب غرييه : «ليس الوصف اختراعا حديثا فالروايات الفرنسيّة الشّهيرة في القرن التّاسع عشر خصوصا وفي مقدّمتها روايات بلزاك تعجّ بالمنازل والأثاث واللّباس الموصوفة بدقّة وإطناب». انظر : Alain Robbe - Grillet. Pour un nouveau roman. Gallimard. Collection idées nrf. Paris. 1970 p. 158..

(4) الوصف الخلاّق (Description créatrice) ويسمّيه غيرهم بالوصف المنتج (Description productive).

انظر المصطلح والمفهوم لدى : J. M. Adam,A. Petit -Jean avec la collaboration de F. Revaz, **Le texte descriptif** (Poétique et linguistique textuelle), Editions Nathan, Paris, 1989 pp. 61 - 68.

ولدى : Jean - Michel Adam, La description in Le grand Atlas des littératures, Paris, Encyclopaedia Universalis 1990, p. 36.

(5) انظر فصل «الزّمن والوصف في السّرد راهنا» في كتاب روب غرييه (Alain Robbe-Grillet) المذكور ص ص 155 - 169.

(6) نذكر خاصّة جان ريكاردو (Jean Ricardou) وألان روب غرييه وكلود سيمون (Claude Simon).

تتكوّن «ترابها زعفران» من تسعة «نصوص اسكندرانية» [7] هي على التّوالي :

1 ـ السّحاب الأبيض الجامح (ص ص 9 ـ 23)
2 ـ بار صغير في باب الكراستة (ص ص 27 ـ 42)
3 ـ الموت على البحر (ص ص 45 ـ 61)
4 ـ فلك طاف على طوفان الجسد (ص ص 63 ـ 81)
5 ـ غربان سود في النّور (ص ص 85 ـ 102)
6 ـ النّوارس بيضاء الجناح (ص ص 105 ـ 125)
7 ـ السّيف البرونزي الأخضر (ص ص 127 ـ 149)
8 ـ الظّلّ تحت عناقيد العنب (ص ص 153 ـ 175)
9 ـ رفرفة الحمام المشتعل (ص ص 179 ـ 200).

يبدو من خلال هيكلة الكتاب على هذا النّحو أنّه مجموعة نصوص لا جامع بينها ولا رابط سوى العنوان الذي يشملها جميعا ولا ينطبق على واحد منها دون غيره. إلاّ أنّ الأمر خلاف ما يظهر. فالنّصوص، على اختلافها، مشدودٌ بعضها إلى بعض إن في مستوى الحكاية [8] أو في مستوى التّركيب أو في مستوى الخطاب.

فجميعها تروي وقائع من حياة ميخائيل قلدس منذ طفولته المبكّرة [9] حتّى ما بعد تخرّجه مهندسا يرويها بنفسه «بعد رحلة

(7) عبارة ملحقة بالعنوان.

(8) وردت الحكاية مفتّتة. يقول محمّد الخبو بعد أن ابرز اهم الأحداث المكوّنة لها : «إلاّ انّ هذا النّموذج الحدثي لا يعدو أن يكون محصول فعل القراءة المتكرّرة لا نتيجة تركيب ظاهر في النصّ تأدّى بمكتوب الكلام».
انظر : محمّد الخبو، في تنازع الكتابة والمشافهة في «ترابها زعفران» لإدوار الخرّاط (مخطوط) ص 4.

(9) يقول الرّاوي معلّقا على أوّل حديث بقي حيّا في ذاكرته : «يظنّ أنّه كان عندئذ في الثّالثة من عمره. بالكثير بل يجب أن يتصوّر أنّه كان في الثّانية من عمره حتّى». (ص 87).

طويلة على ثبج العمر» (ص 45) [10] فإذا الحياة حيوات والقصّة قصص. قصّة الذّات وقصّة الأهل والأصدقاء وغير الأصدقاء وقصة الإسكندريّة سكّانا وشوارع وأحياء بل قصّة مصر كلّها.

ولئن استقلّ كلّ نصّ بعنوان وأقيم على حدث مركزيّ ارتبطت به وقائع أخرى دونه أهميّة فإنّ هذه الاستقلاليّة نسبيّة فكثيرة هي الأحداث التي تتكرّر من نصّ إلى آخر من ذلك موت الأب [11] وكذا الأماكن أو الشّخصيات التي يتردّد ذكرها إمّا صراحة أو ضمنا. من ذلك أنّ الرّاوي سرد في النصّ الأوّل ما عاشه طفلا من وقائع حكاية الفتاة «حسنيّة» ونقل في النصّ الرّابع عن زميل دراسته «غُريّب» الطور اللاّحق من حياتها. أمّا في النصّ السّابع فأشار إليها بصفاتها المادّيّة والمعنويّة مُدمجا كلامها في خطابه : "كان الباب موصدا صامتا الآن، طالما شهده مواربا عن شبح البنت النّحيلة، المحترقة بسفر اللّيالي [12] في قميصها الأبيض النّاصل اللّدن الوبرة» (ص 147).

قد يكون مردّ هذا التّكرار إلى أنّ ذاكرة الرّاوي تضرب به على غير هدى. إلاّ أنّ هذا الاحتمال مستبعد. فالأحداث والأمكنة والشّخصيات وإن تواتر ظهورها لا تتكرّر بالكيفيّة ذاتها ولا للغايات نفسها . وقد سعى الرّاوي، من خلال تقنيّة التّكرار، إلى تنبيه المرويّ له لضرورة أن ينظر إلى النّصوص بوصفها نصّا. فهو حين يكرّر الحدث بشكل مختلف ينشّط ذاكرة المرويّ له ويجبره على استحضار الحدث وتذكّر مواطن ظهوره السّابقة وإلاّ استعصى عليه فهمه وإدراك وظائفه ودلالاته وهو ما قد يشكّل عقبة في سبيل التّواصل الذي يطمح إليه كلّ

(10) نردف الشّاهد برقم الصّفحة حتّى لا تضخّم البحث بالإحالات.

(11) النصّ الأوّل (ص 35) والنصّ الخامس (ص 93) والنصّ السّادس (ص 109).

(12) ينقل الرّاوي في النصّ الأوّل ما قالت له حسنيّة وهو طفل : «قالت لي مرّة، وهي لا تنظر إليّ، إنّها تسافر في اللّيل، وتروح بعيدا جدّا وأنّ سفر اللّيل متعب ولا تطلع له شمس» (ص 15).

راو مهما كان التّعقيد الذي يمكن أن يسم طرائق سرده بما أنّ «كلّ عمل أدبيّ متّجه إلى الخارج [13] لا إلى ذاته بل إلى السّامع - القارئ. وهو يحدس، على نحوٍ مّا، ردود فعله المحتملة» [14].

وإنّ انصهار النّصوص في كلّ يلمّ شتاتها ويكسبها وظائفها ودلالاتها الظّاهرة والخفيّة ويحفظ، مع ذلك، تماسكها النّسبيّ ليظهرُ في الرّوابط المتينة القائمة بينها. وهي روابط يمكن ردّها علاوة على التّكرار إلى التّوالد والتّقابل والتّشابه. من ذلك أنّ النصّ الثّالث تولّد من الثّاني والنصّ الرّابع من سابقه. ففي الحالتين عمد الرّاوي إلى التّقنيّة ذاتها بأن جعل نهاية الفصل السّابق ممهّدة للفصل اللاّحق. فقد انتهى النصّ الثّاني مثلا وميخائيل يحلم أنّه في البحر محكوم عليه بالقتل (ص 42) ليُفتَتَح النّصّ الموالي : «الموت على البحر». ويُلاحظ التّقابل في مستوى العنوان والمحتوى بين النّصّ الخامس : «غربان سود في النّور» والنّصّ السّادس : «النّوارس بيضاء الجناح». وقد جمعت النّصّيْن الأوّليْن علاقةُ تشابه ففي كليهما قصّة خيانة وفداء. وتلاحظ العلاقة نفسها بين أوّل النّصوص وآخرها فالثّاني يذكّر بالأوّل في أكثر من موضع. من ذلك قول الرّاوي في نصّ البداية : «عدت إلى شارع راغب باشا» (ص 9) وقوله في نصّ الختام : «ولمّا عدنا بالترام في أوّل اللّيل، كان الميدان الصّغير في آخر شارع راغب باشا خاليا» (ص 196).

لقد أخلى الشّارع لأنّه أراد لمعين الذّكريات أن ينضب ولسرد الأحداث المتذكّرة أن يتوقّف وللحلم أن ينطلق من عقاله قبل أن يخيّم الصّمت على العالم الذي شاده فولجه المرويّ له على امتداد النّصوص التّسعة وهو يشعر أنّ البياض الفاصل بين نصّ وآخر ليس سدّا يعزِلُ النّصّ عن غيره بقدر ما هو محطّة يتوقّف عندها ليستردّ أنفاسه ويسترجع

---

(13) باختين يشدّد.

(14) Mikhaïl Bakhtine, Esthétique et théorie du roman, traduit du russe par Daria Olivier, Gallimard, 1978 p. 397.

قواه. فقد لاقى من تصرّف الخطاب في النّصّ عَناء سواء من جهة التّلاعب بزمن الأحداث أو من جهة تفتيت الخبر الواحد أو من جهة الجمع بين أدوات فنّية مختلفة كالواقع والحلم والسّرد والوصف. وينهض تصرّف الخطاب هذا وتعدّد أشكاله ذلك دليلا إضافيّا على التّواشج بين مختلف النّصوص وعلى تكاملها. ولعلّ الوصف في هذا النصّ من المداخل التي ستعيننا على الكشف عن جوانب أخرى من العلاقات القائمة بين النّصوص التّسعة فما هي علامات الوصف ؟ وما هي طرائق اشتغاله ؟ وما هي وظائفه في النّصّ السّرديّ ؟

1 ـ معلنات الوصف

يرى جينات (Genette) أنّ تصوّر وصف خال من السّرد أسهل من تصوّر سرد بلا وصف [15] إذ هما مُتَداخِلاَنِ بشكل قويّ وبنسب متفاوتة جدّا [16]. ولمّا كان الأمر كذلك ارتأينا أن نركّز جهدنا أساسا في المقاطع الوصفيّة أي تلك المقاطع التي «تظهر في شكل وحدة أسلوبيّة متمتّعة باستقلال نسبيّ ومزوّدة ببعض العلامات» [17] التي «تعلن للقارئ أنّ الملفوظ سيندرج أو قد اندرج في مقطع يغلب عليه الوصف وأنّ "عقد" قراءة جديد سيقوم في النصّ - أو أقام فيه بعد - وأنّ القارئ سيكون في وضع مخاطبة جديد ذي أفق انتظار جديد أيضا [18].

أ ـ مواطن المقاطع الوصفيّة ومعلناتها

جاءت المقاطع الوصفيّة الكثيرة في «ترابها زعفران» مختلفة قصرا وطولا واحتلّت من النّصوص مواقع مختلفة. إلاّ أنّ المرويّ له لا يجد،

---

(15) Gérard Genette, Frontières du récit in l'analyse structurale du récit, communications 8, 1966, collection points, Editions du seuil 1981, p. 162.

(16) المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

(17) Philippe Hamon, Introduction à **l'analyse du descriptif**, op - cit p. 180.

(18) المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

مهمـا كان مـوقع المقطع الوصـفيّ، أيّة صعوبة في توقّع ظهـوره من جهة وفي التعـرّف إليه من جهـة أخرى. فهـو يُدرج وفق طرائق سرعـان ما تُصبح بسـبب تواترها منذ النّصوص الأولى أسـاليب وعلامـات تخلق آفـاق انتظار لدى المرويّ له وتجعل ظهور الوصف يبدو أمرًا «طبيعيّا».

فبداية النّصّ موطن متـميّز لا يكاد يخلو من وصف : «أرى الولد، صغير الجسم، ساقاه رفيعتان في الشّورت الأبيض الواسع وقميصه مفتوح [...] أمامه صفحة ساكنة وشاسعة مشعّة ولا تكاد تترقرق...» (ص 45) أمّا نهايته فموقع لا يخيّب الانتظار أبدا. فكلّما انقطع حبل السّرد وتضخّم المقطع الوصفي واصطبغ بصبغة ذاتيّة واضحة وتداخل فيه الواقع والحلم والخيـال كان ذلك دليلا لا يدحض على نهاية النّصّ وقرب الانتقال إلى النّصّ الموالي [19].

وفي غير هذين «الموقعين الاستراتيجيين» [20] أساليب عديدة تجعل المقطع الوصفي منتظرا بل مطلوبا. فهناك تراكيب كثيرة تُعدّ بحقّ «برامج وصفـيّة» إذ ينتظر المرويّ له وصف كلّ الأسماء المكوّنة لها إن عاجلا أو آجلا. وقد يكون التّركيب جملة تُتْلى بوصف دقيق لآخر اسم يظهر فيها :

«أنزل للمدرسة في الثّامنة إلاّ عشر دقائق، على السّاعة.

ساعة الحائط معلّقة جنب الباب. البندول النّحاسي الطّويل ينتهي بقرص مدوّر مليء، صفرته وهّاجة ومُغْوية...» (ص 63).

---

(19) يقول مختتما النّصّ الثّالث : «صخرة ناعمة الحنايا أنتِ في قلب الطّوفان، سفوحها ناعمة غضّة بالزّروع اليانعة، بالسّوسن والبيسان ترابها زعفران خصب وحيّ ترفّ عليها حمامة سوداء جناحاها مبسوطان حتّى النّهاية لا تكفّ رفرفتها في قلبي» (ص 125).

(20) استعرنا العبارة من هامون، انظر المرجع السّابق ص 181.

ويبقى المرويّ له معلّقا ينتظر وصف الاسم أو الأسماء الأخرى. ولكنّ انتظاره لا يطول كثيرا مثلما وقع بالنّسبة إلى «المدرسة» في «الجملة البرنامج» السّابقة : «للمدرسة سور عال، من الحجر. على شارع الكروم لا يفتح إلاّ على باب خشبيّ ثقيل يُفضي مباشرة إلى سلالم ضيّقة...» (ص 65).

وقد يرد «البرنامج الوصفي» في تركيب دون الجملة تُوصَفُ كلّ مكوّناته الاسميّة طبقا «للعقد الوصفي». فيبدأ بآخر اسم ثمّ تُوصفُ سائر المكوّنات دون ترتيب غالبا. من ذلك مثلا أنّ مكوّنات التّركيب الإضافيّ «بيت أمّ توتو الجريجيّة» (ص 179) تُوصَفُ جميعها بدْءًا من طرفيه : الجريجيّة [21] فبيت [22] وانتهاءً عند مكوّنه الأوسط «أم توتو» الذي سيوصف كلّه [23] ثمّ يُفكّك فيوصف طرفه الثّاني : توتو [24].

وقد يتجاوز التّركيب الجملة ولكن «العقد الوصفي» لا يُخرق إذ توصف جميع المكوّنات الاسميّة التي لم توصف بعد [25]. ورغم أنّ الانتظار قد يطول فهو لا يخيب حتّى وإن انتهى النّصّ الذي ورد فيه التّركيب والنّصّ الذي يليه. فمدرسة البنات مثلا الواردة في النّصّ السّابع وتحديدا في «الفقرة البرنامج» : «كنّا نسكن أيّامها في شارع البان أمام وابور الطّحين ومدرسة البنات. وللبيت شرفة كبيرة...» (ص 139) لن توصف إلاّ في النّصّ التّاسع (ص 190).

وقد يكون مُعلِن بداية الوصف عددا رتبيّا. وقد اقترن هذا المُعلِن بالمساكن غالبا. فيذكر أعلى عدد ثمّ يتمّ الوصف من الأكبر إلى الأصغر أو من الأعلى إلى الأسفل : «كنّا نسكن الدّور الثّالث وأمامنا السّطح [...] وكان

---

(21) سيكون الأصل الجريجي منطلقا لوصف موضوعه الاختلاف (ص 179 و 180).

(22) ص 180 و 183.

(23) 182 و 183.

(24) 184 و 185.

(25) إذا وصف الاسم في سياق سابق لا يعاد وصفه غالبا.

حسين أفندي يسكن في الشّقّة التي تحتنا مباشرة في أوّل كاط [...] كانت الشّقّة التّحتانية دائما مغلقة الشّبابيك...» (ص 11 و 12) وقد يكون الوصف في الاتّجاه المعاكس وفقا لحركة الرّائي وتنقّله. فعندما يسأل الشابّ ميخائيل عن مسكن «الرّيّس نونو» ويُجاب : «الكات التالت فوق» (ص 115) فذلك مؤشّر على أنّ الوصف سيشمل الدّورين الأوّل والثّاني بدءا من الأسفل :

«في أوّل دور [...] وقفتْ بنتٌ...» (ص 116).

«في الدّور الثّاني كانت دكّة خشبيّة موضوعة أمام الباب المفتوح...» (ص 117).

ويمكن القول إنّ ظهور اسم جديد سواء دلّ على مكان أو شخص أو شيء أو ترتيب عددي يجعل المرويّ له ينتظر أن يوصف سواء طال الوصف فشكّل مقطعا أو قصر فكان بضع صفات وسواء تلا الوصفُ الاسمَ مباشرة أو تأخّر قليلا أو كثيرا. وإنّا لنرى في تخييب أفق انتظار المرويّ له الظّرفيّ دليلا على أنّ النّصوص وإن اختلفت من جهة عناوينها ومضامينها مندرجة في نصّ أوسع يكسبها دلالاتها ووظائفها الحقيقيّة. وإنّ حرص الرّاوي على إقامة «عقد وصفيّ» مع المرويّ له واحترامَه بنودَه ليبيّنان أنّ الوصف في «تُرابها زعفران» (26) خاضع لخطّة محكمة في نصّ ظاهره التّفتّت والتّشظّي يبدو فيه الانتقالُ في المكان والزّمان فجئيا غير محسوب والانتقالُ من الموصوف إلى المرويّ أمرا لا يخضع لغير ذاكرة الرّاوي.

ومن بنود «الحلف الوصفي» أيضا تحديد طرفي المقطع الوصفي ذاته أي بدايته ونهايته (27).

(26) يُعدّ هذا العنوان أوّل معلنات الوصف في النّصّ وهو ما يؤكّده المركّب النّعتي الملحق به «نصوص اسكندرانية».

(27) يرى هامون أنّ من هواجس النّصّ الوصفي تضخيم نظامه الفاصل وإبراز تأطير الوحدة الوصفية بأساليب مختلفة وخاصّة بدايتها ونهايتها. انظر : Philippe Hamon, Introduction à l'analyse du descriptif, op - cit p. 49.

ب ـ معلنات حدّي المقطع الوصفي

تعدّ وجهة النّظر الواصفة من المبادئ المنظّمة لكلّ خطاب وصفي [28]. وبما أنّ الموصوفات من شخصيات وأمكنة وأزمنة وأشياء عناصرُ من الحكاية فإنّ الرّوائيّ يعمد، في حالة السّرد بضمير الغائب، إلى تفويض الرؤية إلى شخصيّة مشاركة في الأحداث لها من المؤهّلات ما يسمح لها بممارسة دورها رائية فلا يختار الأعمى للوصف البصري ولا غير المختصّ لوصف ما يتطلّب معرفة مختصّة كالآلات وغيرها. ومن نتائج هذه الضّرورة اعتماد رؤية متغيّرة [29] وفقا لنوع الموصوف من جهة وخلق وضعيّات [30] تبرّر الوصف وتمهّد له حتّى يكون مندرجا في سياق النّصّ [31] من جهة أخرى.

ولكنّ الأمر يختلف نسبيّا في «ترابها زعفران» فوجهة النّظر المعتمدة هي وجهة نظر الشّخصيّة المحوريّة «ميخائيل» في فترتي الطّفولة والشّباب غالبا وفي فترة الشّيخوخة أحيانا. وقد ارتبط التّمهيد للمقطع الوصفيّ أحيانا بانتقال هذه الشّخصيّة بين الأمكنة المتباعدة ومن ثمّ كان التّوسّل إلى التّمهيد للوصف وإبراز بدايته بما يسمّيه فيليب هامون بالملفوظات شبه السّرديّة [32] وهي في نصّنا من قبيل : «فتحت لنا الباب أوجا...» (ص 33) و«دفعتُ الباب الخشبيّ الصّغير...» (ص 37) و«دخلتُ

---

(28) Jean - Michel - Adam, Le récit, P.U.F. collection Que Sais - je? p. 56.

(29) تكون الرّؤية متغيّرة عندما لا يكون الرّائي واحدا على امتداد النصّ.
انظر : Gérard Genette, Figures III, Editions du Seuil, 1972, p. 207.

(30) انظر هذه الوضعيات التي هي أساليب تمهيد للمقاطع الوصفيّة في القصص الواقعي لدى : Philippe Hamon, Qu'est ce qu'une description in Poétique 12, 1972. p. 473.

(31) يقول آدام (Adam): «في القصص الواقعي، لنقل الواضح، تحتاج المقاطع الوصفيّة الطّويلة نسبيّا إلى أن تكون مبرّرة بملفوظات ممهّدة [...] تهدف إلى محو الفواصل وسدّ الثّغرات بين المقاطع التي يهيمن فيها السّرد وتلك التي يغلب عليها الوصف». انظر: Jean - Michel Adam,, le récit, op - cit p. 48.

(32) Philippe Hamon, introduction à **l'analyse du descriptif** op - cit p. 184.

الحارة...» (ص 115) ولكنّه غالبا ما اقترن بحركة بصر الشّخصيّة المحوريّة :

«أمدّ بصري...» (ص 61).

«التفتّ فجأة إلى مدرسة البنات أمامي، فرأيتها...» (ص 190).

وهي حركة لا تنفصل أبدا عن موقع الرّائي أو مكان الرّؤية الذي هو في كثير من الأحيان شُرفةٌ : «كنتُ أقف وحدي في شرفة بيتنا [...] ...» (ص 190) أو نافذةٌ : «مشى، يهتزّ حتّى جاء إلى النّافذة المواربة ونظر منها إلى الشّارع، تحت...» (ص 85) أو بابٌ مفتوحٌ : «كانت أبواب الشّقق كلّها مفتوحة وساطعة...» (ص 116).

إنّ ميل الشّخصيّة الشّديد إلى رصد الموصوفات انطلاقا من الشُّرف أو النّوافذ أو الأبواب المفتوحة ليبيّن أنّها مستخدمة في نصّنا استخدامها في النّصوص الرّوائيّة الواقعيّة [33]. وهو ما يتأكّد من خضوع التّمهيد للوصف في نصّنا لشروط يعدّ توفّرها ضروريّا في النّصوص الواقعيّة وقد ضبطها هامون في التّخطيط التّالي :

الرّغبة في الرّؤية ⟵ معرفة الرّؤية ⟵ القدرة على الرّؤية ⟵ الرّؤية ⟵ الوصف [34].

فميخائيل يبدو مدفوعًا نحو العالم المحيط به دفعًا مردّه إلى الفضول والرّغبة في المعرفة : «وأنا أستيقظ من نوم قلق على السّرير غير المألوف، الغرفة جافّة الهواء من التّدفئة المركزيّة وأفتح شقّا صغيرا في النّافذة

(33) يقول هامون : «هنا تتجسّد الاستعارات النّظريّة التي تعرّف، بدءًا من البرتي (Alberti) وانتهاء عند زولا (Zola) وفي عبارات قد تختلف، الأثر الفنّي بمثابة نافذة مفتوحة على الابداع وبمثابة إخراج مشهدي للعالم إيهامي وواقعي. فالمرآة التي ترد إلى الشخصيّة صورتها أو الباب الذي «يؤطّر» مشهدا داخليّا أو صورة شخصيّة ليسا مثلا سوى متغيّرتين للنّافذة التي تؤطّر منظرا طبيعيّا وتدرجه، انظر المرجع السّابق ص 188.

(34) المرجع السّابق، ص 187.

فيُهاجمني هواء قارس قاطع. أنظر من وراء لوحي الزّجاج المزدوج إلى السّاحة...» (ص 141) وقد يدفعه الفضول إلى اختيار المكان أو الموقع الاستراتيجي الذي يسمَحُ له دون أن يبرحه، بتوجيه البصر في جميع الاتجاهات ورصد كلّ مكوّنات المشهد من ذلك وصفه «الفرح» والرّاقصة العارية أيّام بدأت نفسه تتفتّح على الجنس وعوالمه الخفيّة : «الصّبيّ يجلس [...] على كرسيّ غير مريح في أوّل صفّ على الآخر، جنب نافذة مغلقة الشّيش يتخايل من ورائها نور الحجرة [...] انفتح الباب الخشبيّ المطلّ على الحوش وخرج منه أوّلا صبيّ العالمة [...] ثمّ انفتحت النّافذة المجاورة له تماما، فتحة صغيرة مواربة، ورأى، من الشقّ الطّولي، صبيّ العالمة النّحيل...» (ص ص 97، 98، 99).

ولا شكّ أنّ لهذا المكان الواقع «جنب النّافذة، في أوّل صفّ» وظيفة فنّية أساسا. فالوصف، لا الواقع، هو الذي حدّد الموقع والشّخصيّة الواصفة وسنّها. وذاك تؤكّده إشارة الرّاوي في النّصّ الثّاني إلى «الفرح» الموصوف عينه [35].

ومن ممهّدات المقطع الوصفيّ في «ترابها زعفران» عبارات شبيهة بتلك التي يستهلّ بها الواقعيّون الوصف [36] أحيانا وهي جميعها مشتقّة من مادّة (س، ح، ر) :

«وبمجرّد أن عبرت باب المطبخ، انخطف بصري، وتوقّفت مسحورا...» (ص 108).

«كان السّطح هو الذي يسحرني...» (ص 154).

(35) «وتجسّمت في ذهني صور مخطوفة من سافو دوديه، ونانا زولا، وغادة الكاميليا، وغرفة زيزي التي تخيّلتها علوية [...] تطلّ على البحر وعلى باب القلب المفتوح وهوس الجنس وعربدته ومناعم الجسد كما رايتها، أوّل مرّة، في الرّاقصة البلدي، عارية، وأنا في الثّانية عشرة، في فرح بجوار بيتنا في محرّم بك» (ص 40).

(36) من ذلك عبارتا «لا يمكن وصفه، لا يمكن تسميته» انظر: المرجع السابق ص 158.

إلاّ أنّه قد لا يُمهّد للمقطع الوصفيّ وإنّما يُتعرّف إليه باستقلاله بفقرة أو أكثر وباسميّة الجملة التي غالبا ما تكون منسوخة بكان [37]: «كانت السّماء فوقي قد أصبحت شاسعة ومخيفة، تحمل الموت في بطنها [...] وكان نور القمر قاسيا في سطوعه الفسيح...» (ص 164).

تلك علامات استهلال المقطع الوصفيّ وهي حدّ فاصل بين المقطع الذي يغلب عليه السّرد وذاك الذي يهيمن فيه الوصف يقيمه الرّاوي فيفتح به آفاق انتظار جديدة للمرويّ له. أمّا علامات ختمه فهي متنوعة ومنها انغلاق الأبواب التي أتاحت الوصف: «كانت أبواب الشّقق كلّها مفتوحة [...] وكان البيت ونحن ننزل، مظلما وهادئا والسّلالم صامتة والأبواب مغلقة» (ص 116 و 118) أو ظهور حاجز يمنع مواصلة الوصف بسبب استحالة الرّؤية والعجز عنها رغم توفّر الرّغبة فيها وهو ما يمكن التّمثيل له بالتّخطيط التّالي:

الرّغبة في الرّؤية ←—— معرفة الرّؤية ←—— العجز عن الرّؤية ←—— انعدام الرّؤية ←—— انعدام الوصف.

ومن الشّواهد على ذلك قوله: «هنا كنّا ندخل أنا واسكندرة، من فتحة صغيرة مربّعة [...] تنصبّ الأقماع في مواسير إسطوانيّة تهتزّ باستمرار وتدور حولها السّيور الجلديّة العريضة التي تدخل فجأة من شقوق ضيّقة مفتوحة على مقاسها تماما في حائط حجري تقع وراءه منطقة المحرّكات الخفيّة والمحظورة علينا...» (ص 155).

وقد يُختتم المقطع الوصفيّ بعودة إلى عنصر وُصف تتمّ بعد استقصاء عناصر الموصوف: «كان النّصف العلويّ من فستانها [...] كان الصّدر من قماش حريري [...] وحذاؤها من الشاموا الأحمر [...] وكان

---

(37) يعتبر هامون فعل الكون «être» من ممهّدات الوصف إذا ما كان مصرّفا في الماضي. انظر المرجع السّابق ص 121.

على صدرها العاري المنبسط سلسلة ذهبيّة رقيقة جدّا تتدلّى بصليب مشغول» (ص 183).

وقد يعلن عن نهايته بذكر العدد النّاقص في السّلسلة العدديّة الواردة في بداية الوصف مثلما حدث مع بيت المعلّم نونو (ص 115 و116 و117) أو بيت ميخائيل في شارع راغب باشا (ص 11 و 12).

وقد يُفكّك الموصوف إلى عناصره التي قد تُفكّك جميعها أو بعضها بدورها إلى عناصر ويُختم الوصف بعبارة تجمع المفتّت وتُوحّد المتشظّي فإذا المقطع الوصفيّ ينغلق في وحدة كلاميّة محدّدة الطّرفين غالبا ولها من تلك العبارة عنوان [38]:

«هذا البيت الغريب» (ص 117).

«يتقلّب في مفازع الكابوس الموحش، وحده، حتّى الآن» (ص 143).

وقد يُختم الوصف بإعلان خفيّ عن العجز عن مواصلته. وتظهر مواطن العجزعندما يعير الرّاوي الشيخُ صوتَه الطّفلَ ميخائيلَ الرّاويَ ذا المعجم التّقنيّ المحدود : «وبجانبه قصاع الألوان الصّغيرة وفرش التّلوين والقادوم والإزميل والمساطر والإبر الطّويلة وسائر عدّة مهنته» (ص 89).

ورغم تنوّع إشارات اختتام المقطع الوصفيّ هذه فإنّ كثيرا من المقاطع تنتهي دون سابق تنبيه بل إنّ بعض الأساليب التي ذكرنا استخدمت معا للإشارة إلى ختم المقطع ذاته. ويبدو أنّ ثمّة ميلا إلى عدم إبراز نهاية المقطع خاصّة.

ولئن مثّل ختم المقطع الوصفي مشكلة كبيرة بالنّسبة إلى الروائيّين الواقعيّين [39] فإنّ صاحب «ترابها زعفران» يبدو غير منشغل بهذا الأمر.

---

(38) الموضوع (ريكاردو) أو الموضوع العنوان (جان ميشال آدام) مصطلحان يحيلان على الموصوف.

(39) المرجع السّابق ص 48.

فالوصف عنده قد يُفضي إلى الوصف والمقطع الوصفي قد يظلّ مفتوحا ولا يُغلق إلاّ بعد سرد أو تعليق صادر عن الرّاوي لحظة السّرد لا لحظة الحدث بل إنّ الخطاب السّرديّ والتّعليق لا يخلوان البتّة من وصف.

عرضنا إلى حدّ الآن لمواطن المقطع الوصفيّ والعلامات المنبئة به وبحدّيه ودور الرّائي في رسم حدّه الأوّل وفي تحديد نوع الوصف الذي أغلبه من نمط الوصف البصري [40] رغم أنّ الرّائي يستعمل حواس أخرى كالسّمع والشّمّ. ولكن ما هي الموصوفات في «ترابها زعفران» وما هي الأساليب المستخدمة في وصفها ؟

2 - الموصوفات ونظام الوصف

الموصوفات في «ترابها زعفران» على ضربين : موصوفات من الدّرجة الأولى [41] وهي كثيرة العدد وتتعلّق جلّها بالإسكندريّة أو «اسكندرية» حسب تعبير الكاتب : المدينة والشّوارع والسّاحات والمنازل أو البيوت وأثاثها والكنائس والسّكّان من أبناء الطّبقات الوسطى خصوصا ولباسهم وبعض العادات والطّقوس المسيحيّة أساسا [42].

أمّا الموصوفات من الدّرجة الثّانيّة [43] فهي قليلة العدد وتتمثّل في صورة نفريتيتي والمثّال (ص 89)وصورة سمعان الشّيخ (ص 109) والأيقونات (ص 135) وقاعدة محبرة خشبيّة (ص 136 و 137).

(40) يكون الوصف إمّا عن طريق النّظر أو إحدى الحواس الاخرى وإمّا عن طريق القول أو عن طريق الفعل، المرجع السّابق ص ص 186 - 209.

(41) الوصف من الدّرجة الأولى هو «وصف «واقع» محتمل نسبيا»، انظر المرجع السّابق ص 185.

(42) رغم شدّة الاحتفاء بوصف الأمكنة في نصّنا فإنّ «الكركون» لم يوصف البتّة رغم تواتر ذكره شأنه في ذلك شأن المعتقلات والسّجون التي عرفها الرّاوي خارج الإسكندريّة ولا نعتقد أنّ ما صدّه عن وصفها عجزه عنه أو أسوارها العاليّة وأبوابها الضّخمة المغلقة وحراستها الشّديدة الدّائمة.

(43) الوصف من الدّرجة الثانية هو وصف ما هو تصوير للواقع كالصّورة والملصق واللّوحة والشّريط السينمائي. انظر المرجع السّابق الصّفحة نفسها.

ويبدأ المقطع الوصفيّ غالبا بتسمية (44) تعقبها ،توسعة في شكل مدوّنة، (45) من ذلك قوله : ،فتحت لنا أولجا بنت خالي حنّا، وكانت طويلة وبيضاء وجاحظة العينين...، (ص 33). وقد يحدث العكس فيسبق الوصفُ التّسميةَ أو العنوانَ. من ذلك أنّ الرّاوي بعد أن عدّد محتويات ،آخر درج من البوريه، (ص 137) ووصفها جميعا ختم المقطع بالتّصريح بالعنوان الذي اندرج فيه الوصف : ،هذه الغابة من الأشياء، (ص 137). ومهما كان موقع العنوان في نصّنا فقد نهض بالأدوار نفسها التي وُكلت إليه في القصّ الواقعي (46). فهو يكسب المقطع وحدته وتماسُكه ويسهّل عمليّة القراءة إذ يذكّر دوما بالموصوف. ولكن ما هيّ طرائق انتظام الأوصاف داخل المقطع الوصفيّ ؟

للإجابة عن هذا السّؤال ارتأينا الانطلاق من المقطع الآتي :

،كانت في عزّ ازدهارها، نحيلة الوجه، رقيقة الجسم، في عينيها دائما نظرة مطاردة، متوسّلة وتوشك أن تكون مقهورة، ولكنّها جذّابة، نسويّة جدّا، مطالبة وانحناءة حاجبيها عليهما غير واسعة، خطّها مليء وناعم التّقويس. وكان شعرها القصير الأجارسون مفروقا على اليمين، عقصت خصلة منه على هيئة كعكة صغيرة على أذنها اليمنى، وكان لونه بنّيا ذهبيّا داكنا بحيويّة غضّة. شفتاها مرهفتان سريعتان إلى الارتعاش، وأنفها مستقيم طويل. كان بياض وجهها مشوبا بخمرية صافية شفّافة،

---

(44) Dénomination.

(45) Jean - Michel - Adam, A. Petit - Jean, le texte descriptif op - cit p. 108.

والمدوّنة (Nomenclature) (أي عناصر الموصوف) غالبا ما تكون متوقّعة فإذا كان الموصوف منزلا (المنزل هو التّسميّة اي الموضوع أو العنوان أو الموضوع العنوان) فإنّ القارئ يستحضر مدوّنة قد تختلف جزئيا حسب العصر والثّقافة والانتماء الاجتماعي: جدران وسقف وأبواب ونوافذ إلخ...،.

ويرى هامون انّ المدوّنة قابلة للتوسّع وذات نهاية مصطنعة نسبيّا انظر:

Philippe Hamon, Introduction à **l'analyse du descriptif**, op - cit p. 164.

(46) المرجع السّابق، ص 157.

وكان نهداها صغيرين، مخروطين تحت فستانها الأحمر الغريب الذي لم أستطع أن أرفع عنه عيني.

كان النّصف العلوي من فستانها من نسيج خفيف هفهاف، واسع الفتحة عند أعلى الصّدر، وبينما كمّاه الواسعان يشفّان عن ذراعيها البيضاوين، لحمها البضّ قليل ومتماسك وممشوق وقد اكتسب حمرة خفيفة من لون النّسيج الشفّاف، كان صدرها من قماش حريري، من اللّون نفسه ولكنّه ساتان لامع غير شفّاف، ينزل كالحرملة على صدرها بنقوش رقيقة. تنتهي هذه الحرملة فوق الرّكبتين بقليل، ليبدأ تحتها النّسيج الشفّاف مرّة أخرى، مبطّنا بالقماش السّادة اللّمّاع حتّى منتصف الرّجلين. وكان جوربها تحته حريريّا وسميكا يستدير حول أسفل السّاقين بضمّة متينة، وحذاؤها من الشاموا الأحمر بثلاثة شرائط جلدية فوق أعلى القدم تنتهي بزراير صدفية مدوّرة، كعبه عال وكبير. وكان على صدرها العاري المنبسط سلسلة ذهبيّة رقيقة جدّا تتدلّى بصليب مشغول» (ص ص 182، 183).

يبدو هذا المقطع مستقلاّ بذاته استقلالا نسبيّا إذ هو مرتبط بما سبقه وهو ما يدلّ عليه ضمير الغائبة المحيل على «أمّ توتو» التي زارها في بيتها الطّفلُ ميخائيل بحثا عن خاله يونان فوجدها «تستعدّ للخروج» (ص 182) وبذلك توفّرت فرصة مناسبة ليكون وصف أمّ توتو «طبيعيّا». وقد احتلّ عنوانه، وإن كان مضمرا، بدايته. ولا يخلو استهلال المقطع بعنوانه من دلالة، فالرّاوي الذي استحال واصفا في الوقت ذاته يشوّق المرويّ له لا إلى الموصوف ذاته (47) وإنّما إلى أوصافه التي جعلته يسترعي الانتباه. وفعلا فأمّ توتو بوصفها موضوع الوصف تغيب منذ

(47) يرى هامون أنّه كلّما أجّل ذكر الشّيء الموصوف إلى أواخر الملفوظ الوصفي كانت قراءة هذا الملفوظ نازعة إلى أن تكون بحثا، عن معنى، عن خبر، بحثا عن اسم الشّيء الموصوف ذاته. وبذلك ينزع الوصف إلى التشبّه بقصص الألغاز. انظر المرجع السّابق ص 156.

بداية المقطع. وقد ورد ضمير الغائبة الذي يحيل عليها في غير هذا الموطن مضافا إليه في مركّبات إضافيّة تفيد فيها الإضافة الملكيّة المعنويّة (عينيها، حاجبيها، شعرها، شفتاها). وبذلك يكون هذا الضّمير المتكرّر عنصرا من عناصر تماسك المقطع.

لقد غابت أمّ توتو موضوع الوصف الرّئيسي [48] وعوّضتها موصوفات ثانوية [49 مكرّر] هي أجزاء جسمها ولباسها بل إنّ بعض هذه الموصوفات كالعيْنين والحاجبين والشّعر أصبحت بدورها رئيسيّة قبل أن يغيب بعضها (خصلة، النّصف العلوي...) ليفسح المجال لموصوفات ثانوية (كعكة، شرائط، زراير...) تصبح رئيسيّة. ولكن جميع هذه الموصُوفات تظهر من خلال الكتابة أو الخطّ الوصفي [49] في المستوى نفسه من الأهميّة «فلا توجد في الخطّ الوصفي أشياء ثانويّة فما إن يظهر الشيء الثّانوي حتّى يتمتّع بكامل العناية ويصبح بدوره شيئا رئيسيّا أهلا ليكون محلّ الاهتمام الوصفيّ. وهكذا يكون الوصف آلة لخرق المراتبيّات المتواضع عليها» [50].

إنّ الكتابة لا تخرق المراتبيّة فقط وإنّما تحجب أيضا عمل الواصف والأساليب التي يتوسّل بها إلى بناء المقطع الوصفيّ وتوهم بأنّ الوصف لا يمكن أن يخضع لبنية محدّدة موحّدة. ويظهر عمل الواصف في المقطع الذي اخترنا أوّل ما يظهر في هيكلة المقطع الذي جاء في شكل فقرتين ختم الأولى منهما بالتّمهيد للثانية والتّشويق إليها : «... فستانها الأحمر **الغريب الذي لم أستطع أن أرفع عنه عيني»** [51]. فكأنّه خشي أن

(48) و (48 مكرّر) استعرنا التّصنيف (رئيسي، ثانوي) من ريكاردو، انظر :
Jean Ricardou, Le nouveau roman suivi de les raisons de l'ensemble, Editions du Seuil, Paris, 1973, 1990, p. 135.
(49) La ligne descriptive والمصطلح لريكاردو، انظر المرجع السّابق ص 137.
(50) المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.
(51) نحن نشدّد.

يملّ المرويّ له [52] فعمد إلى هذه الحيلة ليجدّد انتباهه وينشّطه. وهذا التّركيب لا يحجب، مع ذلك ما أوجده الواصف من روابط أخرى بين الفقرتين. فقد فرّع الموضوع الرّئيسيّ (أمّ توتو) إلى موضوعين ثانويّين (صورة أم توتو ولباسها وخاصّة فستانها) ولكنّه خيّب الانتظار عندما لم يصف في الفقرة كامل مكوّنات الصّورة واقتصر على الرّأس والنّهدين. فالمدوّنة التي يستحضرها المروي له عند الشّروع في قراءة وصف صورة إنسان [53] ظلّت منقوصة ولكن إلى حين. فقد ربط الواصف سائر مكوّنات المدوّنة (الذّراعين، الرّكبتين، الرّجلين، السّاقين، القدم، الصّدر) بوصف اللّباس ليبيّن أنّ هذا اللّباس لا أهميّة له في حدّ ذاته وأنّ الوصف يتمّ من وجهة نظر شخصيّة مشاركة حاضرة لحظة الحدث (استعداد أمّ توتو للخروج) هي الطّفل ميخائيل الذي يحيل عليه ضمير المتكلّم المفرد : «لم أستطع أن أرفع عنه عيني». فالواصف يتّبع حركة عين ميخائيل طفلا ويرى معه ما يراه [54] (الفقرة الأولى) ويمتنع عن وصف ما لا يراه (الفقرة الثّانية). وقد تحكّم الفستان في الرّؤية فأتاحها حيث كان «شفّافا» ومنعها حيث كان «غير شفّاف» وأفلتت منه في الأجزاء التي لا يُغطّيها. ورغم أنّ الرّائي طفل فيبدو أنّ حركة نظره غير عفوية. فقد مرّت من الأصغر (الوجه) إلى الأكبر (الجسم) ثمّ بدأت صاعدة من العينين إلى الحاجه فالشّعر ثمّ نزلت إلى الشّفتين وصعدت إلى الأنف وامتدّت إلى الوجه لتنزل إلى النّهدين وتستقرّ عندهما. ثمّ تمّ الانتقال إلى اللّباس فشوهد من الأعلى «النّصف العلوي من فستانها» إلى الأسفل

---

(52) يرى هامون أنّ الموصوف له حرّ في القفز على الوصف او في تأويله تأويلا غامضا وأنّ هذه الحرّيّة تؤسّس مفارقة الوصفيّ فهو موضع نصّيّ يشدّ الانتباه ويثبّته ويركّزه ولكنّه شدّ اختياريّ. انظر :
Philippe Hamon, Introduction à **l'analyse du descriptif**, op - cit pp. 83, 84.

(53) ما يستحضره المرويّ له وينتظره هو مكوّنات جسم الإنسان الأساسيّة من راس وجذع وأطراف وعناصرها.

(54) جمع ميخائيل بين عدّة أدوار فهو بطل في الحكاية وراو وواصف وراءٍ في الآن ذاته.

«كعبه عال وكبير» مرورًا بما بينهما «فوق الرّكبتين بقليل، منتصف الرّجلين، أسفل السّاقين». ويتغيّر اتّجاه حركة العين كلّيا فتصعد إلى «صدرها العاري» حيث نهداها الصّغيران. لقد تجوّل النّظر وعاد إلى حيث كان استقرّ إلى حين. ولكنّ العود، هذه المرّة، نهائيّ والاستقرار دائم بما أنّ المقطع ينغلق.

وإنّ هذا التّركيز في الصّدر لدالّ على الواصف وموضوع الوصف في آن معا. فأمّ توتو ثُبّتت وأُفقدت كلّ حركة وأحِلّت مرتبة الأشياء الجامدة ولكنّ الواصف لا يصفها وصفا موضوعيّا وإن تظاهر بذلك في الفقرة الثانية. فالوصف خاصّة في الفقرة الأولى ذاتيّ مثلما تبيّنه بعض الصّفات : «جذّابة، ناعم، غضّة، الغريب» وما يطلقه الواصف من أحكام : «عزّ ازدهارها، نظرة مطاردة، متوسّلة [...] مطالبة» وما يلجأ إليه من صيغ ليعبّر عن تعديله حكمَه : «توشك أن تكون مقهورة» أو عن رغبته الملحّة في تقريب الصّورة إلى الموصوف له عن طريق التّشبيه : «على هيئة كعكة صغيرة، كالحرملة».

أمّا بالنّسبة إلى أمّ توتو موضوع الوصف فتشير حركة العين النّازلة إلى سقوطها وبؤسها. فهي مطلّقة وأمّ وتعاشر رجلا ليس زوجها وتشير في الآن ذاته إلى سبب السّقوط والبؤس : حسنها الفائق وأنوثتها الصّارخة. وبذلك تكون حركة عين الواصف والوصف ذاته بمثابة التّوضيح لما جاء في مقدّمة المقطع غامضا ومشوّقا ونعني صفات نظرة العينين.

فالمقطع مهيكل إذن بشكل دالّ وحركة العين محسوبة. وقد تضمّن الخطاب الوصفيّ عناصر قارّة كاسميّة الجملة والأشكال والألوان والأحجام والعناصر (وجه، جسم، أنف، نسيج، صدر (الفستان) جورب إلخ...) والمواقع المكانيّة (عليها، على صدرها، تحته، أسفل، فوق، إلخ...). فالرّاوي الواصف، المتصرّف الوحيد في المقطع، يتظاهر بأنّه يتبع حركة العين والحال أنّه هو الذي يوجّهها وحتّى الطّفل ميخائيل الرّائي المعلّن، ليس سوى مطيّة، فالرّائي الحقيقيّ هو الواصف ذاته. فهو الذي اكتسب من

التّجارب ما يسمح له بقراءة نظرة العينين وتأويلها في حين أنّ الطّفل ما فتئ يردّد جهله عالم المرأة وتشوّقه إليه. فقد سُبق المقطع بقول ميخائيل الشّيخ : «وكنت أعرف أنّ ما بينهما [أمّ توتو وخاله يونان] شيء خفيّ أحبّه ويشوّقني ويسحرني» (ص 182) وأعقب مباشرة بقوله : «كنت أفتكر أيّامها أنّ توتو هي بنت خالي يونان وكنت أتصوّر أنّ أمّ توتو هي زوجته، بشكل ما ولم أسأل» (ص 183).

ولمّا كان المقطع الوصفيّ مندرجا في نصّ أشمل فقد حرص الواصف على تعليل وصفه المرأة بما يكشف موقعه الحقيقي من هذا الوصف وبما يبدّد الوهم الذي عمل بنفسه على زرعه : «وعرفت فيما بعد أنّهما ذهبا معا إلى المصوّراتي، وأنّ كلاّ منهما أخذ صورة لنفسه، وحده، وأنّهما تبادلا الصّورتين ووقعت صورتها في يدي بعد ذلك بسنوات طويلة فاحتفظت بها» (ص 183). وسواء أضاعت الصّورة كما ضاعت أشياء كثيرة كانت عزيزة عليه [55] أم ظلّ محتفظا بها إلى لحظة الوصف فإنّ المرجع ليس «أمّ توتو» لحظة الحدث بل هو الصّورة الشّمسيّة أو صورة المرأةالتي انتقشت في ذهن الطّفل فرسمها الشيخ من وجهة نظره الخاصّة. وبذلك ينزع الوصف، كما يقول ريكاردو إلى هدم الوهم الواقعي الذي يبدو لأوّل وهلة أنّه يرعاه [56].

وإنّ ميل الواصف في المقطع المختار إلى التّدقيق والتّفصيل بالانتقال باستمرار من العامّ إلى الخاصّ ومن الكلّ إلى الجزء ليدعّم وظيفة الوصف تلك. ذلك أنّ «الدّقة في الوصف لا تتولّد من كيفيّة من كيفيّات الرّؤية بل

(55) لا يخفي الرّاوي أنّه يستعيد ما افتقده عن طريق الكتابة والوصف تحديدا : «احتفظت به [نصف فرنك فضّيّ]، بركةً، سنوات عديدة، لكنّي لم اعد اجده. اين ذهب ؟ (ص 136).

- «ضاع [جمل من خشب] منّي بعد ذلك بسنين ولم أجده مهما حاولت ومهما بحثت بإلحاح» (ص 137).

- «هل كان هذا أوّل فقدان ؟» [فقدان ابن خالته وطواط الذي قتله التّرام] (ص 40).

(56) Jean Ricardou, Nouveaux problèmes du roman, Collection poétique, Editions du Seuil, 1978, p. 27.

من شكل من أشكال الكتابة. إنّها متأتّية من الممارسة الوصفيّة التي يخضع فيها الكاتب لرغبة مستمرّة هي رغبة النّزول دوما إلى ما يُرى بالجهر» [57].

وهذه الدّقّة تكشف أنّ للوصف في هذا المقطع كما هي الحال في كلّ مقطع وصفيّ خاصيّات هي التّوحيد [58] والتّجزئة [59 مكرر] والمراتبيّة. فجميع العلاقات والخاصّيّات والعناصر مهما كان المستوى [59] الذي تقع فيه يُوحّدها الموضوع أو العنوان (أمّ توتو) وبما أنّ النّشاط الوصفيّ قادر على التّوحيد فهو قادر على العمليّة المعاكسة أي التّجزئة أو التّشظية. فنحن لا نعثر على «أمّ توتو» إلاّ في العنوان أو الموضوع وفي ما عدا ذلك لا نجد غير ألفاظ تحيل على أجزاء منها كالوجه والعينين والفستان وكعب الحذاء.

لقد كشف التّوحيد التّجزئة فكشف في الآن ذاته أنّ الملفوظ الوصفيّ خاضع لمراتبية إذ تفرّع الموضوع الرّئيسيّ إلى عناصر أو مدوّنة عُدّدت ووُصفت (الوجه ←—— نحيل، الجسم ←—— رقيق، العينان ←—— فيهما نظرة إلخ..) وتحوّلت العناصر إلى مواضيع عُدّدت عناصرها بدورها ووُصفت. وبذلك يبرز تعقّد الوصف في هذا المقطع وثراؤه تعقّدًا وثراءً لا علاقة لهما بالموضوع (أم توتو) في حدّ ذاته بل بقدرة الواصف على الوصف والتوسّع فيه والتحكّم في بدئه وختمه.

وفعلا، فما كان في «الأصل» كلاّ متزامن العناصر (أم توتو) أصبح في الملفوظ أجزاء متعاقبة. وبما أنّ التّعاقب علامة من علامات الزّمن فإنّ

(57) Jean Ricardou, Le nouveau Roman, op - cit p. 137.

(58) و (58 مكرر) استعرنا المصطلحين والمفهومين من ريكاردو وانظر:
Jean Ricardou, Nouveaux probmèmes du roman, op - cit pp. 25 et 30.

(59) تتحدّد مستويات الوصف وفقا للعناصر بحيث تمثّل عناصر الموضوع المستوى الأوّل وتمثّل عناصرها المستوى الثّاني وهكذا دواليك. انظر :
J-M. Adam, A. PetitJean..., Le texte descriptif, op - cit p. 131.

الملفوظ الوصفيّ يخلق زمنيّة داخليّة «لا تحيل على الأشياء الموصوفة ذات الأجزاء المتزامنة في البعد المرجعيّ بل على لحظات الوصف المتعاقبة» (60). وهي لحظات يوهم الواصف بتطابقها مع لحظات حدث النّظر أو الرّؤية فيكون زمن الوصف مطابقا للزّمن الذي يستغرقهُ النّظر إلى موضوع الوصف. فكلّما «تحوّلت العين الواصفة إلى عدسة مجهر» (61) وطال وقوفها على الأجزاء امتدّ الوصف وأصبح الواصف ينزع إلى الاستقصاء فيطول، تبعا لذلك، زمن الوصف في الملفوظ.

هذا الميل إلى الاستقصاء الذي نجده في المقطع المختار يكشف، كما بينّا، تحويل خطاب الواصف المتزامن إلى متعاقب عبر أساليب التّوحيد والتّجزئة والمراتبيّة فيكشف في الآن ذاته أنّ المقطع الوصفيّ هو وليد الفن لا الواقع المرجعيّ مهما بدت العلاقة بينهما وطيدة وأنّ الممارسة الوصفيّة نشاط فنّي متعدّد العمليات ومخادع إذ ينفي الوهم الواقعي في اللّحظة ذاتها التي يروم فيها تأكيده. فأمّ توتو النّصيّة، تلك التي يبرزها الوصف، لا علاقة كبيرة لها بأمّ توتو الجريجيّة التي قد يكون الطّفل ميخانيل عرفها وسحره جمالها وعطرها وأنوثتها وحنانها (ص 181).

إنّ العمليّات الوصفيّة قد تحجب إذا ما اقتصر عليها كثيرا من علامات تماسك الخطاب الوصفي سواء كانت نحويّة أو تركيبيّة أو منطقيّة أو دلاليّة. وإذا كانت بنيّة الوصف تُبرز في مقطعنا أنّ صورة أمّ توتو علامة، علامة لامرأة جميلة مغرية ومغويّة وفي الوقت ذاته مقهورة وبائسة فإنّها عاجزة عن الكشف عن سائر دلالات هذه الصّورة وعن وظيفتها أو وظائفها في النّصّ السّرديّ. من ذلك أنّ هذه الصّورة، إذا نظرنا إليها بوصفها جزءا من كلّ هو نصّ «ترابها زعفران»، تكشف عن ملمح من ملامح الرّاوي الواصف الفكريّة. فهو يرى أنّ التّناقض من

Jean Ricardou, Nouveaux problèmes du roman, op - cit p. 37. (60)

Jean - Michel Adam, Le Récit, op - cit p. 54. (61)

طبيعة الأشياء في الحياة وأنّ من وظائف الفنّ إبراز هذا التّناقض لا حجبه. لذلك فالتّدقيق في وصف المحاسن والمفاتن وعلامات البهجة والفرح كالألوان والذّوق لم يمنعه من وصف الجانب الخفيّ الذي قد لا يُدْركه البصر دوما ولا تنفذ إليه البصيرة في كلّ الحالات ونعني جانب الحزن والمأساة المرتبط ارتباطا وثيقا بالجانب الأوّل.

إنّ دراسة المقطع الوصفي مهما كانت المداخل إليها تعزل النّصّ الوصفي عن سائر النّصوص الوصفيّة من جهة وعن الرّحم الذي فيه نشأت كلّ المقاطع الوصفيّة من جهة أخرى. لذلك سننظر إلى هذه المقاطع بوصفها مكوّنا ينتمي إلى نصّ وذلك من خلال دراسة وظائفها فيه.

3 - وظائف الوصف

ينهض الوصف في النّصّ السّرديّ بوظائف متعدّدة ليست محلّ إجماع بين المنظرين الذين استعنّا بنتائج بحوثهم رغم انطلاق جميعهم من نصوص قصصيّة واقعيّة. فجينات مثلا فطن إلى وظيفتين كبيرتين (62) في حين استكشف فيليب هامون خمس وظائف (63). أمّا مؤلّفا كتاب «النّصّ

---

(62) هما الوظيفة الزّخرفيّة والوظيفة التّفسيريّة والرّمزيّة في آن معا. انظر :
Gérard Genette, Frontières du récit op - cit, p. 163.

(63) هي : أ - وظيفة الفصل (La fonction démarcative) وتبرز مفاصل السّرد.

ب - الوظيفة الإرجائية أو التّأجيليّة (La fonction dilatoire) وذلك عندما يؤخّر الوصف نهاية انفراج منتظر.

ج - الوظيفة الزّخرفيّة (La fonction décorative) وهي تدرج الوصف في نظام جمالي بلاغيّ.

د - الوظيفة التّنظيميّة (La fonction organisatrice) وهي تؤمن تسلسل أحداث القصّة المنطقي ووضوحها وإمكانيّة توقّعها.

هـ - الوظيفة المبئّرة (La fonction focalisatrice) يُزوّد القارئ بفضلها بكمّ من المعلومات عن شخصيّة ما غالبا ما تكون البطل.

انظر : Philippe Hamon, Qu'est-ce qu'une description ? op - cit p. 484.

الوصفي»[64] فذكروا، استنادا إلى «المنظّرين الواقعيّين»[65] ثلاث وظائف كبرى[66] للوصف وضبطوا له أصنافا أربعة[67]. منها الوصف الزّخرفي الذي عدّه جينات .وهامون وظيفة.

وسنحاول، انطلاقا ممّا وصل إليه هؤلاء المنظرون، رصد الأدوار التي نهض بها الوصف في «ترابها زعفران» آخذين بعين الاعتبار خصوصيّات النّصّ الثّقافيّة والأدبيّة.

أ - الوظيفة السّرديّة

الوصف الذي لا يمكن للسّرد أن يستغني عنه يبطئ دوما مجرى الأحداث أو الحكاية ويخلق نتوءًا في مستوى النّصّ[68]. ولذلك رأى ريكاردو أنّ العلاقة بين السّرد والوصف يسمها التّوتّر الشّديد بل إنّ بينهما، في نظره، حربا بلا هوادة[69].

وبالعود إلى نصّنا يتبيّن لنا أنّ الوصف يعطّل في أحيان قليلة جدّا حركة سرد الأحداث تعطيلا تامّا مُحدثًا ما سمّاه جينات بالوقفة[70]

(64) Le texte descriptif.

(65) J - M. Adam, A. PetitJean..., Le texte descriptif, op - cit p. 26.

(66) هي : أ - وظيفة نشر المعرفة (La fonction mathésique).

ب - وظيفة الإيهام بالواقع (La fonction mimésique).

ج - وظيفة تأدية المعنى (La fonction sémiosique).

انظر المرجع السّابق الصّحة ذاتها.

(67) هي : أ - الوصف الزّخرفي (La desctription ornementale).

ب - الوصف التّعبيريّ (La description expressive).

ج - الوصف التّصويريّ أو التّمثيليّ (La description représentative).

د - الوصف المنتج (La description productive).

انظر المرجع السّابق ص ص 9 - 70.

(68) Jean - Michel Adam, Le récit, op - cit p. 47.

(69) Jean Ricardou, Nouveaux problèmes du roman, op - cit p. 37.

(70) في الوقفة يقابل مقطع من الخطاب السّرديّ مدّة حكائيّة منعدمة، انظر :
Gérard Genette, Figures III, Collection Poétique, Seuil, Paris, 1972, p. 128.

الوصفيّة [71]. فيتضخّم النّصّ وتغيب الحكاية غيابا كلّيا. من ذلك وصف الرّاوي «السّاعة» (ص 63) فقد سبقه حدث «أنزل للمدرسة...» (ص 63) وتلاه آخر : «فطوري دائما، تسقيّة بالشّاي واللّبن فقط. تفتّت أمّي وجه الخبز...» (ص 63) وكان الوصف استطرادا أوقف سير الأحداث.

وفي ما عدا هذه المواضع القليلة لا نجد تعليقا للحكاية رغم أنّ النّصّ سخيّ بالوصف. ومردّ ذلك إلى الحيل الفنّية التي استخدمها الرّاوي لتكون العلاقة بين سرد الأحداث والوصف «سلميّة» [72]. فالرّاوي هو الرّائي نفسه وهو أيضا الشّخصيّة المحوريّة في الحكاية المسترجعة أحداثها. هذا علاوة على أنّ الموصوفات بطبيعتها «حكائيّة [73] بما أنّها تكوّن عالم الحكاية الزّمانيّ والمكانيّ» [74].

فتفويض الرّؤية إلى الشّخصيّة المحوريّة استدعى خلق وضعيّات تجعل الوصف «طبيعيّا» ومندرجا في سرد الحكاية. فارتبط، إلاّ فيما ندر، بحركة هذه الشّخصيّة وانتقالها في المكان سواء كان المكان داخليّا (نافذة، شرفة، سطح...) أو خارجيّا (شارع، مكان عام، منزل). لذلك كان «التّوقّف التّأمّلي» [75] مُرْتَهِنًا بالشّخصيّة المحوريّة دون سواها. وقد انجرّ عن هذه الوضعيّة أنّ المقطع الوصفيّ لا يُفلتُ أبدا من زمنيّة الحكاية حسب تعبير جينات [76]. فالشّخصيّة، وإن بدا أنّها لا تفعل شيئا، ترى أو تسمع أيّ أنّها على نحو ما تفعل في وقت لا

(71) يميّز جينات الوقفة الوصفيّة من الوصف إذ الوصف، في نظره، لا يؤدّي ضرورة إلى وقفة. انظر المزجع السّابق ص 129.

(72) يقول ريكاردو : «أن تكون علاقة السّرد بالوصف ضروريّة لا يستتبع ابدا أن تكون سلميّة». انظر : Jean Ricardou, Nouveaux problèmes du roman, op - cit p. 24.

(73) Diégétiques.

(74) Gérard Genette, Figures III, op - cit, p. 129.

(75) المرجع السّابق ص 134.

(76) المرجع السّابق الصّفحة نفسها.

يحدث فيه شيء آخر في مستوى الحكاية بما أنّ كلّ أحداثها مرتبطة بالشّخصيّة الرّائيّة (77).

وقد ينزع الوصف إلى أن يكون سرد أفعال. ويكون ذلك عندما توصف الأفعال (78): «يحلق [أبو ميخائيل] بموسى طويلة قديمة الطّراز [...] وكان أبوه يُرغّي بالفرشاة العريضة من شعر الخيل، في قصعة صغيرة وعميقة من المعدن الذي يلمع، حتّى يرتفع زبد الصّابون ويتكاثف بياضه بوشيش بارد يخفت تدريجيّا ويهبط بعد انفتاح، ثمّ يمرّ بالموسى على ذقنه بحركة عريضة محكمة، وينفض الرّغوة القليلة المكحوتة، بلونها المغبّر، نفضاتٍ سريعةً في حوض الحمّام ويترك الماء المنصبّ من الحنفيّة يغسلها فتعود الموسى حادّة من جديد وكفئا ولامعة» (ص 142).

ورغم ما بين وصف الأفعال وسردها من فوارق (79) فإنّ هذا الضّرب من الوصف، تماما كالوصف المعلّل (80)، يقرّب الشّقّة بين السّرد والوصف بما يجعلهما متضامنين في تأدية الأدوار المناطة بهما معا وهي أدوار فنّية ومعنويّة.

ففي مستوى الفنّ لا يفوت المرويّ له أن يلاحظ أنّ الحكاية في «ترابها زعفران» مفتّتة تفتّتا مقصودا. فقد عدل الرّاوي عن السّرد الهادئ

---

(77) قد لا نوافق ريكاردو الذي يقول: «مع النّظر يصبح الفعل تأمّلا (فعلا شاغرا)»، انظر: Jean Ricardou, Nouveaux problèmes du roman, p. 27.

(78) يقول هامون: «ليس الوصف إذن من جهة «الأشياء» أكثر منه من جهة «الأفعال». انظر: Philippe Hamon, Introduction à l'analyse du descriptif, op - cit - cit p. 97.

(79) الفوارق بين وصف الأفعال وبين سردها كثيرة لعلّ من أبرزها الاختلاف في البنية وأنّ الأحداث في وصف الأفعال تتعاقب بصفة خطّية (وفق تسلسلها الزّمني) في حين أنّه يمكن التّلاعب بزمن الأحداث في سرد الأفعال. انظر: J - M. Adam, A. Petit -Jean, Le texte descriptif, op - cit pp. 159 - 171.

(80) نعني بالوصف المعلّل ذاك الوصف الذي يُمهّد له بحركة الشّخصيّة الرّئيسيّة من قبيل: «وافتح شقّا صغيرا في النّافذة [...] انظر من وراء لوحي الزّجاج المزدوج إلى السّاحة...» (ص 141).

المطمئنّ المنساب من بداية إلى نهاية دون تعرّج كبير إلى سرد بنيته قلقة متشظّية. وهو ما يعسّر القراءة ويدعوها إلى التّطوّر لتُواكب هذا الضّرب من النّصوص السّرديّة ذا البناء الفنّي المعقّد [81]. وقد ساهم الوصف في تفتيت الحكاية بتخفيف سرعة مجرى أحداثها وبتركّزه خاصّة في الأمكنة. وكان من أثر طغيان الوصف وتعدّد المقاطع الوصفيّة أنْ كثر المجمل [82] في السّرد : «تخرّجتُ واشتغلت في المتحف اليوناني الرّوماني بعد فترة تعطّل طويلة وانخرطتُ في الحركة الثّوريّة التي كانت تتمخّض بها البلد وتمور، وطلعتُ في المظاهرات واشتركتُ في تنظيم الإضرابات وكوّنتُ خلايا سرّيّة وكتبتُ بياناتٍ وتحليلاتٍ ومنشوراتٍ، ودخلتُ المعتقلاتِ، وخرجتُ منها، ويئستُ من العمل السّياسي...» (ص 122).

ورغم أنّ بعض الأحداث المكوّنة للحكاية رُوعي في سردها تسلسلها الزّمنيّ كمداهمة الشّرطة بيت حسنيّة وخيانة اسكندر عوض فإنّ الكثير من الأحداث تُروى منها نتف قد تكتمل في مواضع أخرى أو يُشار إليها مجرّد إشارة. ذلك أنّ قسما مهمّا من الحكاية ترويه المقاطع الوصفيّة نفسها. فللموصوفات أمكنةً وشخصيّاتٍ وأشياءَ حكاياتٌ هي روافد تصبّ في الحكاية الأمّ حكاية ميخائيل طفلا وشابّا ثمّ شيخا يروي ويحلم ويقوّم المسيرة وهو «في عتمة آخر العمر» (ص 23).

وإنّ تقويم المسيرة الفرديّة والجماعيّة لمقصد أساسيّ من مقاصد التّأليف. بذلك جهر النّصّ وبه صرّح مؤلّفه الواقعيّ في الخطاب على

---

(81) يقول كارلهاينز : «تاريخ القصص هو تاريخ تنامي تعقّدها وهو يشير دائما إلى زيادة تعقّد المهارات المطلوبة للإدراك» انظر: كارلهاينز ستيرل، تعريب نشوى ماهر، مجلّة فصول، المجلّد الثّاني عشر، العدد الثّاني، صيف 1993 ص 50.

(82) المجمل أو التّلخيص حركة سرديّة تتمثّل في سرد أيّام عديدة من حياة [شخصيّة] أو شهور أو سنوات دون تفصيل الأفعال أو الأقوال وذلك في بضع فقرات أو صفحات. انظر : Gérard Genette, Figures III, op - cit PP. 129 - 130.

الخطاب [83]. يقول إدوار الخرّاط : «ليست هذه النّصوص سيرة ذاتيّة ولا شيئا قريبا منها ففيها من شطح الخيال، ومن صنعة الفنّ ما يشطّ بها كثيرا عن ذلك [...] لعلّها أن تكون صيرورة، لا سيرة. وليست، فقط، ذاتيّة». (ص 5) ولعلّ جانبا مُهمّا من هذا المقصد لا يتحقّق إلاّ إذا وُفّق الرّاوي في إيهام المرويّ له بأنّ ما يُسرد أو يوصف هو الواقع عينه.

ب ـ وظيفة الايهام بالواقع

دأب الكتاب الواقعيّون على استهلال نصوصهم بوصف حمّلوه دورينْ كبيرينْ : بناء مكان القصّة وزمانها من جهة وتقديم شخصيات الحكاية من جهة أخرى هادفين من وراء ذلك إلى الإيهام بالواقع وبالتّالي إلى الإيهام بالحقيقة [84]. وقد نحا صاحب «ترابها زعفران» منحاهم إذ استهلّ النصّ الأوّل [85] بقوله : «عدت إلى شارع راغب باشا. كان الكوبري الصّغير مفتوحا، ومياه ترعة المحموديّة تحته حمراء وكنت أعرف أنّها تدور حول قوائم الكوبري في دوامات متقلّبة» (ص 9).

وقد أدّى وظيفة الايهام بالواقع الحضور الطّاغي للمكان [86] ممثّلا في أمكنة لها وجود في المرجع سابق لوجودها في النّصّ الأدبيّ. وإنّ تسمية

---

(83) "Métadiscous" ويعرّف بيار فان دان هوفل (Pierre Van Den Heuvl) هذا الخطاب بأنّه الملفوظات الواقعة على هامش النّصّ وهي ملفوظات تتحدّث عن نصّ أهم وتشكّل ملفوظات على ملفوظ تنتمي إليه انتماء عضويّا. وهي العناوين والمقدّمات والتّوطئات وفكرة الكتاب والإهداءات والتّصديرات والذّيول ، انظر :
Pierre Van Den Heuvel, Parole, Mot, Silence (Pour une poétique de l'énonciation, Librairie José corti, 1985, p. 110.

(84) J - M. Adam, A. Petit -Jean, Le texte descriptif, op - cit p. 36.

(85) لبداية النّصّ الأوّل دور مزدوج إذ هي بداية النّصّ الأوّل وبداية كامل العمل في الآن ذاته.

(86) يقول هنري ميتران (Henri Mittérand): «المكان هو الذي يضع أسّ القصّة لأنّ الحدث يحتاج إلى المكان حاجته إلى الشّخصيّة أو الزّمان. فالمكان هو الذي يُعطي القصّة المتخيّلة مظهر الحقيقة» انظر كتابه : Le Discours du roman, PUF, 1980, p. 194 وقد استشهد به مؤلّفا «النّصّ الوصفيّ» في المرجع السّابق الصّفحة نفسها.

الأماكن بأسمائها المرجعيّة الواقعيّة «شارع راغب باشا، ترعة المحموديّة» لتهدف إلى تثبيت الوهم الواقعيّ وإلى القضاء على ارتياب المرويّ له وشكّه «فبما أنّ المكان حقيقيّ فكلّ ما يجاوره ويرتبط به حقيقيّ»[87]. ولكنّ النّصّ يُبدّدُ جزئيا الوهم الذي زرع إذ الأمكنة الموصوفة ليست أمكنة الأحداث المباشرة بل أمكنة أحداث مضت منذ زمن طويل، زمن طفولة الشّخصيّة الرّاوية. فالنّصّ يُستَهَلُّ بِمَاضٍ «عدتُ...» يحيل على حاضر الأحداث ولكنّه سرعان ما ينفتح على ماض أبعد «كنت أعرف، كنت أقف كنّا نقف...» (ص 9) وسيظهر حاضر الأحداث، للمرّة الثّانيّة والأخيرة، في مفتتح النّصّ الثّاني وفي جملته الأولى تحديدا : «مازلت أذرع شوارع غيط العنب» (ص 27) وبعدها يغرق النّصّ مجدّدا في الماضي البعيد بدرجاته المختلفة التي توافق فترات من طفولة الشّخصيّة الرّاوية وشبابها. وبذلك تتجلّي وظائفُ حدث العودة الذي افتُتِح به النّصّ الفنّيةُ والمعنويّةُ في آن معًا. فهذا الحدث يمهّد للوصف بصفة «طبيعيّة» بما أنّ الشّخصيّة تعود بعد غياب إلى مكان عرفته. وهو ينبئ أنّ أحداثا سبقت وأنّ أخرى ستقع بما أنّ كلّ عودة تقتضي ذهابا فتُخلَقُ بذلك آفاق انتظار محدّدة : ماذا حدث حتّى كان الذّهاب ؟ ولماذا العودة ؟ وماذا سيحدث ؟ ولا يطول انتظار بعض الإجابة فالحنين إلى مرابع الصّبا والشّباب هو سبب العودة وإنّها لعودة معنويّة عن طريق الذّاكرة مثلما تبرزه صيغ الاستمرار في الماضي (كان + المضارع) والأماكن التي توصف كما لو أنّ الزّمان توقّف منذ غادرتها الشّخصيّة أو أنّه أهملها فلم يترك عليها بصماته شاهدا وعنوانا. وفي هذا الصّدد يرى باشلار أنّ كلّ الأمكنة التي استمتعنا بها تظل راسخة في داخلنا لأنّنا نرغب في أن تبقى كذلك[88]. فليست الأماكن الموصوفة إذن تلك التي عادت إليها الشّخصيّة في حاضر الأحداث

(87) القولة لهنري ميتران وردت في مؤلّفه السّابق الصّفحة نفسها واستشهد بها مؤلّفا «النّصّ الوصفيّ». انظر المرجع السّابق الصّفحة ذاتها.

(88) غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الثّالثة، بيروت، 1988 ص 40.

إن كان هناك حاضر أحداث غير حدث التّذكّر وليست تلك التي عرفتها الشّخصيّة في فترة بعيدة من فترات حياتها وإنّما هي تلك الأماكن التي انتقشت في ذاكرة الشّخصيّة. وشتّان بين أن يستنسخ الوصفُ المكانَ الواقعيَّ على ما في هذه العمليّة من عسر يجعل المطابقة بين الأصل والنّسخة ضربا من المحال وبين أن يوصف المكان اعتمادا على ذاكرة من يجهر بحنينه إليه.

ولئن ساعد الرّاوي في مقطع البداية هذا المرويّ له على التّفطّن إلى مقصد الإيهام بالواقع فإنّه في مقاطع أخرى وُصِفَتْ فيها جميعا أمكنة «عاشت» فيها الشّخصيّة المحوريّة، عمِل على الإيهام بواقعيّة ما يصف. فبدا في خدمة الموصوف يصوّره بكلّ دقّة و«أمانة» و«موضوعيّة» حتّى يُشعِر المرويّ له أنّ دوره يقتصر على محاكاة واقع سابق للوصف. ولبلوغ هذه الغاية حرص على محو جلّ العلامات [89] التي يمكن أن تحيل على الذّات الواصفة وأحلّ محلّها علامات الوصف كالتّعداد والعناصر والخاصّيات وأدوات تنظيم الفضاء اللّغوية مثلما يبيّنه وصف البيت العائليّ :

«كان بيتنا الذي أمام هذا المطحن في شارع البان مزدحما...

«كنّا نشغل الحجرات الثّلاثة (كذا) من النّاحية الشّرقيّة القبليّة. ننام أنا وأخواتي البنات في غرفة منيرة تطلّ على حوش خلفيّ بين البيوت...

---

(89) محو كلّ العلامات أمر مستحيل ذلك انّ كلّ ملفوظ هو بصمة من بصمات متلفّظ وانّ كلّ وصف يتمّ من وجهة نظر ما، علاوة على انّ السّرد بضمير المتكلّم وغلبة وصف الأماكن المحبّبة في نصّنا يقتضيان ظهور ضمير المتكلّم مفردا كان او جمعا وهو من اقوى علامات ذاتيّة الخطاب.

«و«الصّالون» يقع بين غرفتنا وغرفة نوم أبي وأمّي [90]. وفيه الكنبة الاسطمبولي العريضة [...] وله باب عريض...

«يفتح هذا الباب على فسحة كبيرة طويلة فيها من النّاحيّة الشّرقيّة، الغرفة التي أخذها خالي سوريال وعروسه. بعدها، على طول، غرفة المطبخ المُشمسة... (ص 156)

«في مقابل غرفة خالي سوريال حمّامان طويلان...

«أمّا في مواجهة المطبخ فالباب الدّاخل على غرفة خالي يونان...

«الباب الزّجاجي الذي كان يفضي إلى ناحيتنا في البيت أمامه، بالضّبط في آخر الفسحة الطّويلة، باب مماثل تماما يفتح على غرفة المعيشة المشتركة الكبيرة... (ص 157)

«وتنفتح هذه الغرفة على الشّرفة التي لها سور حديديّ...

«وغرفة المعيشة لها باب داخليّ، على اليمين وأنت داخل، يؤدّي إلى غرفة جدّي ساويرس وتنام فيها جدّتي وخالتي وديدة وخالتي سارّة وتطلّ على الحوش المزروع» (ص 158).

إنّ ارتباط وظيفة الإيهام بالواقع بالمقاطع التي وُصف فيها المكان خاصّة يكشف البعد الرّمزي للمكان في «ترابها زعفران».

---

(90) رغم ولع الرّاوي الواصف بالوصف فإنّه أمسك على امتداد النّصّ عن وصف غرفة نوم أبويْه. أيكون فعل ذلك حياء ؟ لا نعتقد ذلك فهو لم يتورّع من نقل ما دار بينهما ذات ليلة : «سمع، في صمت النّوم الثّقيل، الصّوت الخشن، هامسا، ملحّا وحفيف الأغطية والملاءات، تتحرّك، ولم يكن يرى شيئا [...] يلتقط الآن، بوضوح، الشّهقات المتلاحقة والارتطام الطّريّ والنّفس المتسارع...» (ص 144).
قد يكون في الإمساك عن وصف الغرفة إيهام بالواقع من خلال الايحاء بأنّها كانت دوما موصدة دون غير صاحبيْها.

ج ـ الوظيفـة الرّمـزيّـة

ارتبطت الأماكن الموصوفة غالبا بفترات الفرح والدفء والأمان وهي معانٍ ضخّمتها اللّحظة الحاضرة التي هي لحظة الوحدة والمعاناة والتي هي، مع ذلك، لحظة الأمل والتّفاؤل دفعا لليأس واستبعادا للانهيار : «لم أكن أعرف أنّ البكاء على الأطلال موجع بهذا الشّكل، أطلال الطّفولة والصّبا والشّباب التي تقوّضت، ومازالت رسومها ماثلة، غير دارسة بعد، وأنقاض القلب الذي دمّرته أمجاد معاشقه ولكنّ أعمدته قائمة لا تريد أن تنقضّ ولا تريد أن تنقضي...» (ص 127 و 128).

فليس المكان في نصّنا مجرّد إطار لأحداث سعيدة انقضت ولا لأحداث غير سعيدة لم تعد مصدر خوف ولا قلق بما أنّها غدت بفعل الفاصل الزّمنيّ معلومة معروفة. إنّما المكان تكثيف لحياة، للزّمن الذي مضى بلا رجعة. يقول باشلار : «في بعض الأحيان نعتقد أنّنا نعرف أنفسنا من خلال الزّمن، في حين أنّ كلّ ما نعرفه هو تتابعُ تثبيتات في أماكن استقرار الكائن الإنسانيّ الذي يرفض الذّوبان، والذي يودّ حتّى في الماضي، حين يبدأ البحث عن أحداث سابقة أنّ يُمسك بحركة الزّمن. إنّ المكان في مقصوراته المغلقة التي لا حصر لها يحتوي على الزّمن مكثّفا، هذه هي وظيفة المكان» [91].

مضى الزّمان ويمضي غير عابئ بالشّيخ والشّيخ يعلم أنّه أعجز من أن يوقف زحفه المتواصل وأنّه أعقل من أن يفكّر في ذلك ولكنّه يتحدّى الزّمن بعدم تهيّب النّهاية المحتومة وباستعداده لها : «ما معنى هذا التفجّع الصّعب، وضعف النّفس ولذع الحنين القديم ؟ وما قيمته ؟ أليس هذا كلّه معروفا ومأثورا، قرب نهاية الأمر؟ فما عكوفك المثير للسّخرية قليلا، على ما باد واندثر؟ حذار... خلّ بالك» (ص 97). في هذا الصّراع اليائس مع الزّمن ينهض المكان ملجأً وسلاحًا فهو الثّبات في مقابل

---

(91) المرجع السّابق ص 39.

التحوّل والقوّة في مقابل الضّعف والخلود مقابل الفناء، به يحتمي الشّيخ ويتشبّث كأيّام كان طفلا يستمدّ من المكان وأهله القوّةوالأمان : «قدماي متشبّثتان بالخشب، خلف الحصانين القويّين [...] من كان إلى جانبي يمسك بالأعنّة ؟ وجوده مليء بالسّيطرة والتّحكّم لكنّني لا أكاد أراه مع ذلك، أعرف فقط أنّه إلى جانبي...» (ص 9).

شُحِن المكان دلالات نفسيّة ولكنّ بعده الرّمزي يظلّ أوضح وأظهر سواء ضاق : «وكنت أعرف أنّني تركت غيط العنب وشارع راغب من زمن بعيد وأنّني مع ذلك مازلت هناك» (ص 10) أو اتّسع ليشكّل «اسكندرية» التي يكنّى عنها في أكثر من موضع بجزء منها غال ونفيس، ترابها الزّعفران. ولكن في الاسكندريّة أمكنة مخيفة ومغوية حالت مبانيها الشّاهقة وثراء أصحابها دون وصفها من الدّاخل :

«كأن ساحة المنشيّة عنده - هو ساكن غيط العنب - ليست من هذا العالم. لأنّ العالم كان غيط العنب» (ص 127).

للنّفور من ساحة المنشيّة دلالات فكريّة واجتماعيّة ونفسيّة ولعلّ تفضيل غيط العنب عليها يُردّ إلى أنّ هذا المكان حيّ شعبيّ تربط أهله أواصر لا تخفى بالعبيد بناة الأهرام تلك الأمكنة التي ظلّت، جيلا بعد جيل، شامخة تقارع الزّمن وتتحدّاه. وأيّا كانت دلالات المكان فهو الحامي من زعازع الدّهر ومحنه وهو رمز البقاء والخلود إذ الزّمن يمضي ويَقْهَر والأشخاص يمضون ولا يبقى غير المكان. لذلك عمدالواصف في «ترابها زعفران» إلى تقديم وصف الأماكن على وصف الأشخاص فهم التّابعون وهي المتبوعة لأنّهم الزّائلون وهي الباقية.

إذا كانت الوظيفة الرّمزيّة للوصف تدرك في مستوى النّصّ بأسره ودلالته العامّة فإنّ من الوظائف ما ارتبط بمواطن محدّدة في القصّة من ذلك الوظيفة التّفسيريّة.

د ـ الوظيفة التّفسيريّة

يفسّر الوصف أحيانا سلوك شخصيّة أو ينبئ بمنزلتها الاجتماعيّة يفعل ذلك تلميحا لا تصريحا مثلما هو الشّأن بالنّسبة إلى «حُسنيّة» التي حرص الرّاوي عند وصفها على تبنّي منظور الطّفل الذي كان تبنّيا تامّا. ومع أنّه يعلم حقيقة الفتاة بما أنّه يسرد لاحقا ما وقع سابقا فقد اكتفى، ظاهرا على الأقلّ، بنقل ما رأى الطّفل وسمع موهما بأنّه يشترك وإيّاه في جهل مهنة «حسنيّة» :

«وكنت أنا أعود من المدرسة أرى الباب مواربا قليلا وألمح وراءه حسنيّة [...] كانت تجلس على كرسيّ خيزراني [...] وهي في قميص نوم واسع عليها وقصير لا يصل إلى ركبتيها، مفتوحة الرّجلين تمدّهما أمامها بتعب واسترخاء» (ص 12 و 13).

تعدّدت الإشارات التي تفسّر مهنة حسنيّة : «الباب الموارب، قميص النّوم الواسع القصير، الرّجلان المفتوحتان». ومع ذلك عجز الطّفل عن فكّ «لغز» جارتة (ص 15) ولن يتيسّر له فكّه إلاّ لاحقا : «وأمّا نُمريّب فقال إنّه دخل على واحدة خلعت له قميصها الحرير الأبيض وكانت عارية تماما تحته وسألته عن اسمه وأين يسكن ولمّا عرفت أنّه من غيط العنب ومن شارع الكروم [...] قالت له إنّ اسمها حسنيّة» (ص 75). بذِكرِ اسم الفتاة يتوفّر رابط مادّي بين النصّ الرّابع والنصّ الأوّل ويتمكّن المرويّ له الذي فاته فهم وظيفة وصف حسنيّة من إدراكها ولو لاحقا فقد مرّ الخطاب من التّلميح إلى التّصريح ومن الإخفاء إلى الإفضاء.

وقد توصف شخصيّة وصفا لا تُدرك وظيفته إلاّ لاحقا وبطريقة استرجاعيّة فإذا هو يمهّد لحدث تؤدّي فيه الشّخصيّة دورا مهمّا. ذاك ما حدث مع اسكندر عوض الذي وُصف هو أيضا من منظور الطّفل : «وجاء من جوف السّيرجة ولد في مثل سنّي، محروق الوجه وجافّ على جلاّبيّته بقع حائلة وسلّم على أمّي بغضب وصمت، ولم ينظر إليّ

وجرى راجعا إلى ما وراء الأعمدة الثّقيلة المربّعة» (ص 31). ولن يفهم المرويّ له دوافع سلوك اسكندر عوض ولا نفور الطّفل منه إلاّ لاحقا فاسكندر هو الذي سيُعدّ كمينا للشّاب ميخائيل ولن ينجو منه ميخائيل إلاّ بفضل البغي زيزي : «ولم أر إسكندر عوض بعد ذلك أبدا (...) وعرفت أنّ الخيانة والنّقاوة لهما طرق خفيّة» (ص 41).

الفاصل الزّمني بين الحدث الذي استدعى وصف اسكندر عوض وبين خبره مع الشّابّ ميخائيل كبير. ومع ذلك فقد أُدرِجَا في نصّ واحد (92) إبرازًا لوظيفة الوصف التّفسيريّة ولم يفت الرّاوي «الخالقُ الوهميٌّ للعالم» (93) الرّوائيّ تنشيطَ ذاكرة المرويّ له ومساعدته على الرّبط بين الحدثين وتبيّن بصمات الرّاوي في صياغتهما. فقد تظاهر بنسيان اسكندر عوض لمّا التقى به بعد سنوات من اللّقاء الأوّل : «وكان يخيّل إليّ أنّني أعرفه بشكل ما ولكنّي لم أتذكّر أبدا» (ص 36) ثمّ نقل كلامه عن طفولته في غيط العنب واختتم معلّقا وممعنا في التّظاهر بالنّسيان : «ومع ذلك لم أتذكّر» (ص 37). وما إن تأكّدت وظيفة الوصف بتأكّد الخيانة حتّى رأى الرّاوي أنّ المرويّ له أصبح قادرا على الفهم والرّبط فصرّح بتذكّره الخائن : «وبعدها بكثير تذكّرت مرّة واحدة» (ص 41).وبذلك يظهر أنّ السّرد وإن بدا خاضعا لذاكرة الرّاوي تُوجّهُه أنّى أرادت لا يعدم يدا خفيّة تنظّم وتهيكل وتقرّب المتباعد وتجمّع المفتّت بل يتجلّى أنّ الذّاكرة ليست سوى أداة فنّية تُوُسِّلَ بها إلى الإيهام بواقعيّة الحكاية فوصف اسكندر عوض ليس وليد الذّاكرة بل هو وليد لحظة السّرد ولم يكن سلوكه ولا صفاته واقعيّة إنّما اقتضتها الخطّة الفنّية المرسومة.

(92) النّصّ الثّاني.

(93) Wolfgang Kayser, Qui raconte le roman? in Poétique du récit, Editions du Seuil, 1977, p. 80.

وإذا كانت وظيفة الوصف التّفسيريّة تكشف العلاقة بين السّرد والوصف ومتانتها فإنّ وظيفته الإيديولوجيّة تبرز جانبا آخر من هذه العلاقة مرتبطا وثيق الارتباط بمقاصد التّأليف.

هـ - الوظيفة الإيديولوجيّة

نشأ الرّاوي في بيئة مسيحيّة قبطيّة وجمعته بجيرانه المسلمين روابط المحبّة والألفة والوفاق فلم تكن العقيدة الدّينيّة قوقعة ولا حاجزا يعزل أبناء الوطن الواحد عن بعضهم بعضا : «كنت أطوف معه [ابن خالته طواط] ومع العيال، القبط والمسلمين سواء، على البيوت في ليالي رمضان، ومعنا، كلّنا، فوانيس رمضان. ونأخذ النّقل والمكسّرات من على أبواب البيوت ونحن نهزّ الفوانيس الملوّنة المشتعلة بنار شمعها البيضاء، ونغنّي حاللّو حاللّو رمضان كريم يا حاللّو. ونفرّق ما حصلنا عليه، بالتّساوي بين الكلّ» (ص 140).

ذاك كان واقع العلاقات بين الأقباط والمسلمين أيّام كان الرّاوي طفلا ولكنّ هذا الواقع تغيّر لحظة الكتابة. ومن هنا نفهم تدخّل الرّاوي مشدّدا : «القبط والمسلمين سواء، كلّنا، بالتّساوي بين الكلّ» فليس مقصده بعث الماضي السّعيد حيّا متوهّجا ولا البحث عن لحظات متعة ظرفيّة تنشأ عن معايشة ذاك الذي كان وإنّما استحضر الماضي لتقوّم المسيرة من سنوات الطّفولة حتّى لحظة الكتابة، مسيرة الأفراد والمجتمع على حدّ سواء. لذلك كان الماضي مادّة للتأمّل والتّفكير وكان الحاضر، حاضر السّرد والكتابة، زمن التّعليق على الماضي من منطلق هموم اللّحظة الحاضرة. ومن هذه الهموم واقع تدهور العلاقات بين القبط والمسلمين خصوصا. وهي مسألة حظيتْ باهتمام الرّاوي فأُثيرت في مواضع عديدة قبل أن يُنْهِيَ الخوض فيها في مقطع وصفيّ اختار له موقعا استراتيجيّا متميّزا إذ احتلّ من الكتاب نهايته ومن النّصّ الذي ورد فيه بدايته. وقد رسم بدايته بعناية تُبرز أهميّة المسألة فمهّد له بتحديد مناسبته وموضوعه مستغلاّ ما تتيحه له الطّباعة من إمكانيات إبراز دالّ :

«لم يكن في حسّه، تماما، معنى أنّها [أمّ توتو] «جريجيّة».

كان الاختلاف حينئذ عنده، من طبيعة الأشياء» (ص 179).

ورغم أنّ الموضوع (الاختلاف) معنويّ وفكريّ أساسا لم يعدم الرّاوي الحيلة لوصفه وذلك عن طريق تعداد المرئيّات والأفعال ووصفها : «كان يشتري الفول من «التّركيّ» بشاربه الأبيض [...] وكان عندما يدخل بيوت جيرانهم المسلمين يحسّ [...] وكان الكونستابل المالطي [...] وكان عمّ حسن التّونسيّ بيّاع اللّبن [...] وكان زوج خالته عمّ مقار أسود[94] لامع السّواد. وكان هناك الصّعايدة [...] والصّيادون [...] والأفنديّة...» (ص 179) ومثلما افتتح المقطع اختتمه مؤكّدا أبعاده الفكريّة ومعينا المرويّ له على إدراكها : «وكانوا جميعا يجعلون العالم مكانا غنيّا ومتقلّب الألوان، مخيفا إلى حدّ ما، وجذّابا أيضا» (ص 180).

هكذا يجلو الوصف الإيديولوجي فتبلغ الرّسالة ويؤدّى الموقف ولكنّ الفنّ وقد استُخدِم سلاحا في معركة الحاضر[95] لا يُخان. ولئن جعل

(94) كان وجه «عمّ مقار» في موضع سابق في منزلة بين البياض والسّواد : «وجه أسمر لامع وطيب» (ص 138) ولكن لونه تغيّر في هذا المقطع فإذا هو «أسودَ لامعَ السّواد» وقد استدعى هذا اللّونَ وهذا التغيّرَ لا المرجعُ «الواقعي» وإنّما السّياقُ الجديدُ ووظيفةُ الوصف الإيديولوجيّة. فقد عمد الرّاوي الواصف إلى وصف «عم مقار» مباشرة بعد وصفه برنس «عم حسن التّونسيّ» موهما أنّ تغيّر اللّون ناجم عن تجاور الأبيض النّاصع والأسمر اللاّمع وتقابلهما والحال أنّه يرمي إلى إبراز أنّ الاختلاف قد يصل إلى التّناقض دون أن يؤثّر ذلك سلبا في العلاقات بين النّاس : «وكان عم حسن التّونسي [...] يلبس البرنس المغربي السّمنيّ النّاصع يلقي طرطوره وراء عنقه، شعره النّاعم أبيض ولحيته بيضاء كاللّبن وكان زوج خالته عم مقار أسود لامع السّواد..» (ص 179 و 180).

(95) يقول إدوار الخرّاط : «ولكنّ الكتّاب الحقيقيّين يتململون بدرجات متفاوتة بإزاء هذه المحظورات [الدّين والجنس والسياسة] ويتلمّسون الطّرق والوسائل لمقاربتها في ظلّ الواقع السياسيّ والاجتماعيّ الذي تنتفي منه الحرية الفعليّة تماما أو جزئيّا وبخاصّة في ظلّ ما يُسمّى بالصّحوة الإسلاميّة الجديدة التي تتّخذ شكل الرّدّة الحضاريّة والتي يرتفع مدّها بأقدار متفاوتة في البلاد العربيّة.
أمّا أنا فليس لي همّ روائي أفدح من همّ مواجهة هذه الطّابوهات». انظر : «إدوار الخرّاط : مهاجمة المستحيل - سيرة ذاتيّة للكتابة - مقال صادر في : «ملتقى الرّوائيين العرب الأوّل، تأليف جماعي، نشر مهرجان قابس الدّولي ودار الحوار للنّشر والتّوزيع، (اللاذقيّة)، الطّبعة الأولى، 1993 ص 107 و 108.

الوصف من «وقائع» الماضي منطلقا للتأمّل في الحاضر فإنّ هذا الوصف قد يصبح مرقاة للابتكار والإبداع.

و - الوظيفة الإبداعيّة

الوصف الخلاّق في الرّواية الغربيّة ردّة فعل على الكتابة الواقعيّة [96] في سعيها إلى محو حضور الواصف عن طريق الجزئيّة «الصّحيحة» أو «الأصيلة» [97]. يقول ألان روب غرييه : «كان الوصف يزعم أنّه يستنسخ واقعا سبقه ولكنّه أصبح اليوم يؤكّد وظيفته الإبداعية» [98]. وقد توسّل دعاة الوصف الخلاّق ممثّلين أساسا في كُتّاب الرّواية الجديدة الفرنسيّة إلى تحطيم الكتابة الواقعيّة ببعض التّقنيّات [99] ككشف الحيلة اللّغوية والتصدّي للوهم المرجعي وبناء جانب مهمّ من التّخييل انطلاقا من مادّية المفردات [100] ذاتها.

ولئن لم يجعل الواصف في «ترابها زعفران» من هدم الكتابة الواقعيّة هدفا له إذ استخدم بعض تقنيّاتها فقد نزع الوصف لديه أحيانا إلى التخلّص من كلّ مرجع «واقعيّ» مباشر وكان منطلقه اللّغة في مظهريها الشّكلي والدّلاليّ. فارتبط الوصف باللّعب باللّغة أصواتًا ومفردات. وقد تجلّى الوصف الخلاّق في مقطعين سنقتصر على أوّلهما [101]. وقد ولّد هذا

(96) «أدّى ضغط الأحداث التّاريخيّة وتطوّر المعارف إلى الاعتراض خاصّة على وظيفتي الإيهام بالواقع ونشر المعرفة. وقد تمّ ذلك استنادا إلى مشاغل جماليّة ووفقا للرّغبة في تأكيد ذاتيّة كلّ نشاط إدراكيّ سواء كان فنّيا أو غير فنّيّ» انظر :
J - M. Adam, A. Petit - Jean, Le texte descriptif op - cit, pp. 61 - 62.

(97) المرجع السّابق ص 63.

(98) الرّأي لروب غرييه أورده في روايته «في المتاهة» (Dans le Labyrinthe) واستشهد به مؤلّفا المرجع السّابق ص 62 و 63.

(99) انظر المرجع السّابق ص ص 63 ـ 68.

(100) Matérialité des mots.

(101) يتكوّن المقطع الثّاني من مفردات تضمّ صوت الميم غالبا وقد اختار له الرّاوي عنوانا أورده في أواخره هو «تعازيم» (ص 193).

المقطعَ تذكّرُ الرّاوي «مس كاترين» معلّمة «التّرانيم» فأحيت الذّكرى أجواء التّرنيم والمشاعر التي كان يبعثها في نفس الطّفل. فإذا الطّفل الذي كان يجيد التّرنيم (ص 168) قادرا، وقد صار شيخا وبعد أن توفّرت «الضّرورة الانفعاليّة التّعبيريّة»[102]، لا على التّرنيم فقط بل على كتابة التّرانيم أيضا.

وقد جاءت التّرنيمة مقطعا وصفيا استهلّ بموضوعه «ترنيمتي» (ص 168) وتكرّر الموضوع في أواخر المقطع وفي عبارة أخرى تنتمي إلى الحقل الدّلالي ذاته «أغنيتي» (ص 171) وذُكِر أهمّ عنصر من عناصر الموضوع في أواسط المقطع : «وأمّا رانة فهي منفاي [...] زنبقة في زعفراني، جمانة النّهار. **النّون**»[103] (ص 170) وفي أواخره : «قال : وكتبتُ **النّون**[104 مكرّر] بالنّثرة على قرطاس من رصاص آن..» (ص 171) وقد اتّخذ قسم المقطع الأوّل شكل قائمة مهّد لها الرّاوي بقوله «ملكوت اليوم التّاسع» (ص 168) وعُدّدت عناصرها التّسعة :

«الوحدانيّة المنسوبة إلى بيرسيفون...
«منشدتي الأولانيّة المثنّاة...
«اسكندرة...
«هنيّة...
«في نهج الجلّنار...
«وفي الطّرّانة...
«البانةُ المتثنية...
«أمّا نعمة...
«وأمّا رانَة...» (ص 169 و 170).

---

(102) العبارة لإدوار الخرّاط، انظر : مهاجمة المستحيل، سيرة ذاتيّة للكتابة مرجع مذكور ص 101.
(103) (و 103 مكرّر) نحن نشدّد.

ثمّ وقع الانتقال إلى عنصر آخر «النّورس المتنمّر» (ص 170) قبل أن يتركّز الخطاب الوصفيّ في الذّات الواصفة في علاقتها بمخاطبة حضرت في بداية المقطع : «ترنيمتي إليك» (ص 168) ثمّ غابت : «ولكنّني ما أنّي أنزو إلى أقحوان عينيها. أعتنقها وأحتجنُ إلى رمّانتي نهديها..» (ص 170) لتحضر من جديد : «أنتِ معْمدانيّتي الهتون على نهر الأردن..» (ص 171).

اللّعب بالضّمائر وتعدّد أسماء النّساء (حسنيّة، كاترين، اسكندرة...) قد يوحيان بتفكّك المقطع. ولكنّ هذا التّفكّك الظّاهر يُخفي باطنا سمتُه التّوحّدُ. فسواء كانت المخاطبة أو المتحدّث عنها ضميرا نحويّا أو اسما علمًا فهي المرأة بها يترنّم الواصف وبها يسعد ويشقى : «نصفك إلى يميني يُمْن ونعيم الفتون ونشواتُ الجنّات والجنون، ونصفك الدّاكن نير النّكال ونهش النّيران حتّى فناء الزّمن...» (ص 170).

ومن عناصر تماسك المقطع وإنتاج الدّلالة فيه اللّعب بالكلم عبر التّشقيق والمجانسة : «سنى الوسن، الإحن والمحنة، سنّة مسنونة، نعمة منيعة، أمني [وركني] ومنامي [عند] المنون، يميني، يُمن، الجنات، الجنون، نضو الضّنى، أنكل، أنكث، أنكص، يناغيني [غنج] مغانيها ؛ [فعند] الميزان أنزليني منزلة [النّعماء المكنونة]...». ويعدّ صوت النّون أهمّ عنصر مادّي محسوس يوحّد المقطع ويلمّ شتاته. فقد عمد الواصف إلى إقامته على مفردات تحوي هذا الصّوت ولو أدّى به الأمر إلى بعثها من سباتها بين دفّات القواميس : «سُنوحي، هنيني، المغدودنة، السّنط...».

يتفشّى النّون ويتردّد فيخلق التّرجيع الصّوتيّ موسيقى مطربة : مفرحة ومحزنة في آن معًا. فيها أنّة الملتاع وآهة المنتشي. فيكون المقطع كلّه ترنيمة وجْدٍ بالحياة، هذه التي تُمتع وتُغري فتهب الإحساس بالقوّة والانتصار ولكنّها في اللّحظة التي تفعل فيها ذلك تكشف لغير الغافل أنّها أعجز من أن تقدر على إخفاء وجهها الآخر: «أغنيتي إليك ليست أنينا ولا نحيب النّهنهة بل هزيم النّسر المطعون المنتصر» (ص 171).

ليس اللّعب باللّغة في هذا المقطع ترفًا ولا لعبًا شكلانيًا وإنّما هو لعبٌ دالٌّ [104] وخلاّقٌ وإنّ دلالته لتتبيّن أكثر عندما ننزّله في إطار النّصّ كلّه. أو ليست «ترابها زعفران» أغنية عشق [105] للمدينة الحبيبة وترنيمة حنين إلى «ما باد من طلل واندثر» (ص 124) وأنشودة حزينة يشدو بها من ذاق من الحياة المتع وآلالم لحظة وقف على «شاطئ الموت» (ص 125) الذي سوف يعبره «بلا عودة ولا وصول» (ص 125). فالمقطع إذن تكثيف لدلالة النّصّ العميقة فكأنّه البؤرة التي فيها ينعكس ومنها ينتشر. وفي هذا الصّدد يقول إدوار الخرّاط نفسه في معرض حديثه عن تعامله مع اللّغة: «هل هذه شكلانية ؟ لا أظنّ، بالقطع لا أظنّ. ومن ثمّ فإنّ اللّعب بالكلم والإصاتة نفسها يمكن أن تستقطر جانبا كاملا من جوانب العمل الفنّي بل أن تلخّص جوهره. فليس هذا فقط فيما أرجو، مجرّد لعب (مع ذلك فإنّ عنصر اللّعب موجود في كلّ فنّ) ولكنّه دفق، ونبض وشحنة» [106].

ليس اللّعب بالكلم إذن ترفا ولا الوصفُ زخرفًا ولا العملُ الفنّيُّ السّرديّ أمرا سهلا خاصّة إذا كان الفنّان يأخذ نفسه بالشّدّة بحثا عن طرائق تعبير وبناء غير مألوفة كفيلة بالوفاء لمقاصد التّأليف من جهة وبتطوير الرّواية العربيّة من جهة أخرى.

---

(104) يقول إدوار الخراط عن «لعبة اللّغة»: «في تراثنا العربي شواهد بارعة وخطيرة في نفس الوقت، منها مثلا ما هو موفّق تماما ووظيفيّ تماما، إذا شئت، ولن أذكر إلاّ «لزوم ما يلزم (كذا)» للمعرّي ومنها ما هو مجرّد الوقوع في غواية النّمنمة السّطحيّة والتّوشية والتّرصيع اللذين عرفناهما في فترة التّدهور وكتبة السّلطان والوُلاَة وصنائعهم، زينة ووسيلة لبيان البراعات اللّفظيّة والشّكليّة» انظر المرجع السّابق ص 141.

(105) يقول إدوار الخرّاط:

* «اسكندرية، يا اسكندرية، أنتِ لست فقط، لؤلؤة العمر الصّلبة في محارتها غير المفضوضة.

* مع ذلك، أنشودتي إليك ليست إلاّ غمغمة وهينمة».

(ترابها زعفران ص 5).

(106) المرجع السّابق ص 100 و 101.

وإنّا لنرى في استخدام الوصف في «ترابها زعفران» بالشّكل الذي استخدم به ضربا من التفرّد. فإذا كان الوصف الخلاّق في الرّواية الفرنسيّة الجديدة سلاحا لمقاومة الوصف الواقعيّ وردّ فعل عنيفا عليه يهدف إلى فضح ما يعمد إليه من حيل للإيهام بالواقع وإلى لفت النّظر إلى عمليّة الوصف ذاتها ومن ثمّ إلى عمليّة الكتابة ودورها الأساسيّ في العمل الفنّيّ فإنّ الرّاوي الواصف في نصّنا آلف بين أنماط الوصف وخاصّة الوصف التّعبيريّ (107) والوصف التّصويريّ (108) والوصف الخلاّق أو المنتج فأوجد بين نصّه والواقع المرجعيّ (109) أسبابا متينة. ولكنّنا لا نجد في هذا النّصّ الواقع العيانيّ بل الواقع منظورا إليه من خلال ذات حسّاسة فنّانة استطاعت أن تصهر الواقع في رؤيتها فانطلقت منه وحلّقت بعيدا عنه دون انبتات أو انفصال. وكان الوصف أداتها به تصوّره وتعبّر عنه وبه ترسم الثبات مجسّدا في المكان تواجه به التحوّل العاصف ممثلا في الزّمن الذي يجري بلا توقّف. فإذا «الأطلال الدّوارس» عوالم حيّة فيها للنّفس القلقة الحائرة ملاذ وأمن ودفء. وإذا الوصف، وقد تأكّد أسلوب كتابة وأداة من أدوات القصّ تكاد تقصي الحوار (110)، يقف شامخا لا في مواجهة سرد الأحداث بل إلى جانبه فيساهمان معًا في بناء العمل

---

(107) يتميّز الوصف التّعبيريّ بذاتيّة الواصف وبتحدّده بوجهة نظره : انظر :
J - M. Adam, A. Petit - Jean, Le texte descriptif, op - cit, p. 18.

(108) يتميّز الوصف التّصويريّ بموضوعيّة الواصف وحياده وبمطابقة الملفوظ للموصوف المرجعيّ. انظر المرجع السّابق ص 25.

(109) تقول اعتدال عثمان عن الإسكندريّة في «ترابها زعفران» : «وهي بالتّأكيد ليست إسكندريّة الصّالونات أو أخلاط الأجانب التي ظهرت في رباعيّة لورنس داريل أو أشعار كفافيس او اعمال إيان فورستر على سبيل المثال ولكنّها **اسكندريتنا التي نعرفها** * بألق بحرها ونسائمها الملحيّة وامتداد شاطئها وتراصّ عمائره وروائح أحيائها الشّعبيّة ولهجة أناسها العذبة في كدّهم ولهوهم...». انظر : اعتدال عثمان، تشكيل فضاء النّصّ في «ترابها زعفران»، مجلّة فصول، المجلّد السّادس، العدد الثالث، أبريل 1986، ص 163.

(*) نحن نشدّد.

(110) الحوار في «ترابها زعفران» قليل وإن ظهر فغالبا ما يكون قصيرا.

الفنّي وفي التّعبير عن دلالته العميقة. فيكون الوصف بذلك موقفا من الفنّ ورؤية للعالم.

بالوصف يستردّ ما ضاع ويُستعاد وبالوصف تعبّر الذّات المكلومة عن حنينها إلى أماكن الأمن وأهلها وعن نزوعها لحظة الوصف والكتابة إلى المطلق تطلبه فلا تدرك إليه سبيلا [111]. فإذاالماضي والحاضر منصهران في لحظة زمنيّة واحدة ترنو إلى المستقبل تستجلي دون تهيّب مجاهلهُ ومهامه [112]. ويبقى الوصف، بسبب من كلّ ما تقدّم، منبع لذّة سواء عند إنتاجه أو عند استهلاكه [113]. فاللّذّة التي يستشعرها الرّاوي وهو يصف تدفعه دفعا نحو الوصف فلا يستطيع عنه محيدا بل إنّه يسعى إلى إشراك المرويّ له في هذه اللّذة فيدعوه بصفة صريحة إلى مقاسمته إيّاها. فهو حين يقول له مثلا : «وبمجرّد أن عبرت باب المطبخ انخطف بصري، وتوقّفت، مسحورا» (ص 108) لا يشوّقه إلى الشّيء ذاته فحسب وإنّما خاصّة إلى الشّيء وقد غدا موصوفا أي إلى الوصف. ولعلّ الرّاوي نجح في مسعاه. فالمرويّ له لا يملّ الوصف رغم حضوره الطّاغي. ولا يسعى إلى القفز على المقاطع الوصفيّة مثلما يفعل بعض قرّاء

---

(111) يقول الرّاوي : «واجد أنّ الشّوق، مثل نزوع الموج، يرتمي على الشّاطئ ممدود اليدين، بلا تحقّق، مثل اندفاع الماء، مستنفدا بعد رحلة طويلة على ثبج العمر، ينكص محسورا أبدا إلى عرض اليمّ العميق، ولا يفتأ يعلو وينحسر، حلمه يأتي ويعود، لا يهدأ إلى راحة، وكأنّه لم يترك خطّ النّهاية المتعرّج، لحظة واحدة» (ص 45 و 46).

(112) يقول الرّاوي : «وعرفت أنّه سيكون ما لا بدّ أن يكون، وأنّني في الزّمان الثّانيّ سوف أمنح أن انهل من جنى العناقيد لأنّ العنب قد نضج» (ص 175).

(113) يقول هامون تبدو لذّة الوصفيّ، لذّة إنتاجه ولذّة استهلاكه، مُقصَاةً من الخطاب المعياري حول الوصف. انظر:
Philippe Hamon, Introduction à **l'analyse du descriptif**, op-cit, p. 30.
في حين تتحدّث اعتدال عثمان عن «لذّة الكتابة» في ترابها زعفران - انظر اعتدال عثمان، تشكيل فضاء النصّ... مرجع مذكور ص 169.

الرّوايات الواقعيّة الغربيّة (114). فالرّاوي، خلافا للواقعيّين الغربيّين، لم يُسرفِ في إطالة المقطع الوصفي. ولم يغيّب، خلافا لكتّاب الرّواية الجديدة الفرنسيّة، الأحداث وسردها فيعوّضهما بالوصف الذي منه تُخلق الحكاية وتُصنع (115). وإنّما لاءم بين الوصف وسَرد الأحداث (116) ووظّفها معًا ليَرْوِيَ قصّة الذّات ماضيا وحاضرًا وقصّة عشقه تلك التي «ترابها زعفران».

---

(114) يرى غرييه أنّ القارئ العطِش إلى معرفة الحكاية في الرّواية الواقعيّة يعتقد أنّه بإمكانه القفز على المقاطع الوصفيّة. وهذا الأمر مستحيل في الرّواية الجديدة لأنّ القارئ الذي يقلب الصّفحات الوصفيّة يجد نفسه في نهاية الكتاب وقد أفلت منه مضمونه، انظر :
Alain Robbe - Grillet, Pour un nouveau roman, op - cit, p. 159.

(115) يرى جينات أنّ أعمال غرييه تبدو بمثابة المجهود لبناء قصّة (حكاية) بواسطة الوصف وحده تقريبا، هذا الوصف الذي يُحوّر من صفحة إلى أخرى. انظر :
Gérard Genette, Frontières du récit, op - cit, p. 164.

(116) ميّز جينات السّرد من الوصف وعدّ الثّاني تابعا للأوّل وقد استشهدت فرانسواز روفاز (F. REVAZ) في "النّصّ الوصفي" بمقطع حدّ فيه جينات السّرد بتصوير الأفعال والأحداث والوصف بتصوير الأشياء والشّخصيات * ثمّ علّقت عليه بقولها : "إنّ هذا التّمييز النّظري السّاذج لا يصمد أمام تحليل النّصوص" انظر :
Le texte descriptif op - cit, p. 152.
وإنّ دراستنا الوصف وعلاقته بالسّرد في "ترابها زعفران" لتؤكّد صحّة ما ذهبت إليه.
* ورد المقطع في مقال جينات (Frontières du récit) ص 162.

ثبت المصادر والمراجع

1 ـ المصدر :

ـ **الخرّاط (إدوار)، ترابها زعفران**، نصوص اسكندرانية، دار المستقبل العربيّ، الطّبعة الأولى، القاهرة، 1986.

2 ـ مراجع في اللّغة العربيّة :

ـ **باشلار (غاستون)**، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الثّالثة، بيروت، 1988.

ـ **الخرّاط (إدوار)**، مهاجمة المستحيل، سيرة ذاتيّة للكتابة، مقال صادر في «ملتقى الرّوائيّين العرب الأوّل»، تأليف جماعي، نشر مهرجان قابس الدّولي ودار الحوار للنّشر والتّوزيع (اللاّذقيّة)، الطّبعة الأولى، 1993.

ـ **ستيرل (كارلهاينز)**، قراءة النّصوص القصصيّة، تعريب نشوى ماهر، مجلّة فصول، المجلّد الثّاني عشر، العدد الثّاني، صيف 1993.

ـ **عثمان (اعتدال)**، تشكيل فضاء النّصّ في «ترابها زعفران»، مجلّة فصول، المجلّد السّادس، العدد الثّالث، أبريل 1986.

3 ـ مراجع في اللّغة الفرنسيّة :

Adam, Jean - Michel, *Le récit*, P.U.F. collection que sais - je ? 1984.
_ article "Description" in Le *Grand Atlas des littératures*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990.

Adam, J. - M. et Petit - Jean, A. avec la collaboration de F. Revaz, *Le texte descriptif, (Poétique et linguistique textuelle)*, Paris, Nathan, 1989.

Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman* traduit du russe par Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1978.

Bal, Mieke, *Narratologie (Essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes)*, Paris, Editions klincksieck, 1977.

في مقاييس اختيار الشّعر ووظائفه من خلال باب الحماسة من ديوان الحماسة لأبي تمّام

البشير بن عمر

مدخل :

لا شك في أنّ الاختيار شكل من أشكال النّقد الضّمنيّ يقوم على الانتقاء ويستند إلى ذوق صاحب الاختيار وقدرته على التّمييز بين النّصوص وإدراك ما تتوفّر عليه من قيمة فنّية، والمبدأ الأساسيّ الذي يحدّد الاختيار هو أن تكون الأشعار المختارة - على حدّ عبارة باحث معاصر - «طرازا عاليّا من الشّعر أو مصوّرة للمثل الشّعري في بابها...» [1]، لذلك نجد جامع الاختيارات غالبا ما «يترك لذوقه الشّخصي حقّ الاستشهاد ببيت أو بعدد من الأبيات من قصيدة تبدو له أنّها تصوّر تصويرا موفّقا صنفا من الأدب أو موضوعا أدبيّا بعينه...» [2].

وما هذا، على آداب العرب، بالأمر الحكر، فقد لاحظنا أنّ مصطلح (anthologie) في اللّسان الغربيّ وثيق الصّلة بمعنى الاختيار، إذ المتأمّل في

(1) عزّ الدّين اسماعيل : المصادر الأدبيّة واللّغويّة، دار غريب للنّشر. د. ت. ص 65.
(2) Charles Pellat - Hamàsa. E.I. 2è éd. Tome 3. P. 113.

دلالته [3] يرى أنّ ما استُعمل، عندهم، على سبيل المجاز، هو لدى العرب استعمال على وجه الحقيقة، فما الأزهار المنتقاة المختارة إلاّ عيون الشّعر وأمّهات القصائد.

وليست غاية هذا البحث أن يعرض لذكر كتب الاختيارات عند العرب لأنّ ذلك موضوع دراسات في النّقد وفي تاريخ الأدب عديدة [4]، ولا هو يروم النّظر فيما ألّف حول **ديوان الحماسة** من شروح، وإنّما هو يحاول أن يكشف عن مقاييس اختيار الشّعر في ديوان «أجمع السّابقون من العلماء واللاّحقون على أنّه الغاية في بابه (...) صاحبه عالم بالعربيّة وشاعر عظيم (...) يعرف كيف يختار من القطع الشّعريّة أبدعها ومن القصائد أروعها...» [5].

ولقد حفّزنا إلى ذلك ما لاحظناه في الدّراسات من نقص في هذا الشّأن، ذلك أنّ الكثرة الكاثرة منها اكتفت بالإشارة إلى مقياسين عامّين في الاختيار، هما «الجودة» و «الذّوق» [6]، وكان المنهج الإحصائيّ في بعضها أخرس غير ناطق [7]، أو هو يفتقر إلى الدّقّة والضّبط [8]. ولم نعثر، فيما اطّلعنا عليه من دراسات، على دراسة واحدة عرضت لمقاييس اختيار الشّعر عند أبي تمّام بالاستناد إلى منهج إحصائي دقيق على غرار

---

(3) Anthologie, au sens figuré, du grec "anthologia", de "anthos" : fleur et "logia" : choix _ collection, choix des fleurs _ *Le Grand Robert* : dictionnaire de la langue française. Tome 1. 2è éd. 1992. P. 403.

(4) تاريخ بروكلمان و**مصادر الشّعر الجاهلي** لناصر الدّين الأسد و**نقد الشّعر** لامجد الطّرابلسي وغير ذلك كثير.

(5) **شروح حماسة أبي تمّام**، محمّد عثمان علي. ط 1. دار الأوزاعي. بيروت. د. ت. ج 1، ص 5.

(6) إحسان عبّاس : **تاريخ النّقد** ص 71، ومحمّد عثمان علي، **شروح حماسة أبي تمّام** ج 1، ص 38.

(7) **الأدب في حماسة أبي تمّام** : احمد ماهر البقري، الاسكندريّة د. ت. ص 17 و ص 46.

(8) **حماسة أبي تمّام وشروحها**، حسين محمّد نقشة. مصر 1987، ص ص 94 - 95.

ما نهجته بعض الدّراسات الجادّة في تناولها بـالدّرس الأشعار المختارة في المفضّليّـات [9].

ولـمّا كان ديـوان **الحـمـاسـة** أثرا ضخـمـا المـادّة فيـه أوسع من أن يحتويها بحث مفرد، ارتأينا أن نقتصر، مواءمة بين المقال والمقام، على قسم من المدوّنة الأمّ أو على مدوّنة صغرى هي بمثابة الجزء من المدوّنة الكبرى، ونعني بذلك باب الحماسة.

وقد حَمَلَنا على الاكتفاء بهذا الباب أمران آيلان إلى مقصد واحد، يتمثّل أوّلهما في أنّ الجانب الطّاغيَ على الكتاب هو الأدعى، في تقديرنا، إلى الدّراسة، ويتعلّق ثانيهما بأنّ أبواب **ديـوان الحـمـاسـة** هي من الثّراء والتّنوّع والاتّصال بحيث لا يمكن أن يحيط مقال مفرد بما فيها من أسرار ولطائف. وقد ارتأينا أن نبنيَ هذا البحث على أقسام ثلاثة، نُعنى في أوّلها بمقاييس الاختيار في باب الحماسة، وندرس في ثانيها وظائف ذلك الاختيار، أمّا ثالث الأقسام فنخصّصه لتبيّن أثر باب الحماسة في شعر الحماسة عند أبي تمّام.

I ـ باب الحماسة ومقاييس الاختيار :

1 ـ باب الحماسة مدوّنةً للبحث :

لئن حصرت الدّراسات، ما تقدّم منها وما تأخّر، العلاقة بين **ديوان الحمـاسة** وبين باب الحماسة في الصّلة المجازيّة، أي في دلالة الجزء على الكلّ [10]، فإنّنا نعتقد أنّ الأمر أعمق من ذلك وأبعد، إنّه ينبغي أن يُلتمس، في تقديرنا في أهميّة غرض الحماسة وخطره بين أغراض الشّعر العربي، ذلك أنّ العرب قوم «لا تسيل نفوسهم إلاّ على حدّ الظُّبات» ومن

---

(9) المفضّليّات : دراسة في عيون الشّعر القديم، مبروك المنّاعي. دار اليمامة تونس 1991.

(10) تخلّلت هذه الفكرة دراسات عديدة منها : **المصادر الأدبيّة**. ص 95 و**حماسة أبي تمّام وشروحها**. ص 94 و**تاريخ بروكلمان** ج 1، ص 77.

«لم يمت عندهم بالطّعن عاش مدى»، فلا غرابة أن يتبوّأ غرض الحماسة منزلة الصّدارة في اختياراتهم وأن يهيمن عندهم على سائر فنون الشّعر، لذلك كان لباب الحماسة بين أبواب الدّيوان منزلة وشأن (10 مكرّر). وقد ارتأينا أن نعتمد في التّعريف بهذا الباب منهجا إحصائيّا علّنا نقف على مقاييس اختيار الشّعر فيه.

إنّ نصّ المدوّنة موضوع بحثنا، يتوزّع على 325 صفحة من الطّبعة التي إليها عدنا (11).

وهي مساحة تشغل من الدّيوان أكثر من الثّلث (12). وتحتوي المدوّنة على 261 مقطّعة من مجموع 882 مقطّعة أي بنسبة تفوق ربع الشّعر المختار في الدّيوان برمّته. أمّا عدد الأبيات ذات الشّطرين فهو 1287 بيتا يضاف إلى ذلك 5 أشطر فيكون المجموع 1292 بيتا (13). وقد ذهبت بعض الدّراسات إلى أنّ أطول حماسيّة في هذا القسم تتكوّن من 22 بيتا، والواقع خلاف ذلك (14).

ويمكن، إجمالا، إثبات المعطيات المتعلّقة بالمدوّنة موضوع بحثنا في جدولين يتعلّق أوّلهما بتوزّع الشّعر المختار على الشّعراء من حيث العصور التي فيها نشؤوا، ويتعلّق ثانيهما بالقبائل التي إليها انتسبوا :

(10 مكرّر) أثبت الباحث محمّد العمري أنّ نسبة باب الحماسة من بقيّة الابواب تبلغ 34،03% ـ الاختيار الشّعري والتّنظير النّقدي في التّراث العربي : الحماسة نموذجا ـ **المجلّة العربيّة للثّقافة**، ع 24 مارس 1993، ص ص 151 ـ 169.

(11) اعتمدنا **ديوان الحماسة** بشرح التّبريزي ط. بيروت، د. ت. وتقع في جزئين يحتوي أوّلهما على 474 صفحة ويحتوي ثانيهما على 432 صفحة.

(12) مقارنة بمجموع صفحات الجزئين الذي يعدّ 906 صفحات.

(13) ذهب الباحث حسين محمّد نقشة إلى أنّ ابيات باب الحماسة تعدّ 1999 بيتا (ص 94) والفرق بين ذلك وبين ما أثبتنا كبير.

(14) ذكر عزّ الدّين اسماعيل (ص 93) وحسين نقشة (ص 96) أنّ اطول حماسيّة تتكوّن من 22 بيتا، والصّواب أنّ اطول حماسيّة تتكوّن من 23 بيتا وهي منسوبة إلى العُديل بن الفَرخ العِجليّ ومثبّتة بالصّفحة 104 من ج 1 من **ديوان الحماسة**.

*** الجدول الأوّل : توزّع الشّعراء على العصور :**

عدد المقطّعات	261					
عدد الأبيات	1292					
		جاهليّون	مخضرمون	إسلاميّون	مجهولون	شاعرات
عدد الشّعراء	214	72	14	62	60	6

المجموع 214 شاعرا، وسم منهم التّبريزي 23 شاعرا بسمة «المقلّ» بصرف النّظر عن العصر الذي عاش فيه، وشاعرين آخرين قال عن أحدهما «ليس له ذكر في الشّعر» وقال عن الآخر «متوسّط في الشّعر».

*** الجدول الثّاني : توزّع الشّعراء على القبائل :**

رتّبنا في هذا الجدول القبائل ترتيبا ألفبائيا دون اعتبار لعبارة (بني) أو أداة التّعريف (ال)، وأعدنا الفروع إلى الأصول ووصلنا الأفخاذ بالبطون فأرجعنا - على سبيل المثال - قبائل سُنْبُس ومعن وبني بولان إلى طيء، وقبائل فُقْعُس إلى أسد، وعوّلنا في ذلك على **معجم قبائل العرب** لعمر رضا كحّالة في طبعته الخامسة الصّادرة بسوريا سنة 1985.

القبيلـــة	عدد الشّعراء
ازد	2
اسـد	15
أوس	2
بكـر	3
تغلـب	2
تـميـم	5

تنوخ	1
تيم بن ثعلبة	3
ثور	1
جهينة	1
حارث	4
حرشي	1
حِمْير	2
حنظلة بن مالك	1
حنيفة	3
خُزيمة	1
ذهيل	1
ربيعة	3
زبيد	2
سعد	2
سكّون	1
سليم	3
سند	1
شيبان	1
صلت	1
ضبّة	11
طُهيّة	2
طيء	30
عامر بن صعصعة	2
عبس	10
عِجل	1
عقيل	1
عنبر	4

عنـــزة	1
غبـــر	3
غطفـان	1
فـــزارة	2
فهـــم	1
قـريـــش	3
قضـاعـــة	1
قيس بن ثعلبـة	5
قيس عيـلان	2
كِـــلاب	6
كِنـانـة	2
كِنـــدة	1
مـــازن	3
مُـــرّة	4
نُخَـــع	1
نُميـــر	1
نهشـــل	1
هـذيـــل	2
يهـــود	1

يتّضح، مـن خلال هذا الجدول، أنّ عـدد الشّعراء المنسوبين إلى قبـائلهم بصـورة صريحـة يبلغ 164 شـاعرا، وأنّ عـدد غيـر المنسوبين مـن الشّعراء 50 شاعرا. أمّا عدد القبائل فهو 52 قبيلة.

فهل ثمّة فيما أثبتنا في الجدولين من معطيات مـا يبرّر عمليّة انتقاء الشّـعر عنـد أبي تمّام ويعـدّ من مقـاييس الاختيـار في هذا القـسم من **ديـوان الحمـاسـة ؟**

2 ـ مقاييس الاختيار :

لا جدال في أنّ وراء كلّ عمليّة اختيار شعريّ مقاييس تحدّد طبيعة ذلك الاختيار وتتحكّم فيه وتوجّه صاحبه. ومهما تختلف تلك المقاييس أو تتعدّد فإنّها يمكن أن تُردّ، إجمالا، إلى ضربين : مقاييس شعريّة (Critéres poétiques) ومقابيس غير شعريّة، أو هي خارجة عن الشّعر (Critéres extra-poétiques)[15].

وقد أدّى بنا النّظر في نصّ باب الحماسة إلى تبيّن هذين الصّنفين من المقاييس وملاحظة حضورهما المباشر فيه، على أنّنا نودّ الإشارة إلى أنّهما من التّداخل بحيث لا يُبرّر عمليّة الفصل بينهما إلاّ الغاية الإجرائيّة.

أ ـ المقاييس غير الشّعريّة :

1 ـ الوازع القبليّ :

لئن نفت بعض كتب التّراجم القديمة انتساب أبي تمّام إلى قبيلة طيء[16] وأثبتت ذلك النّسب بعض المصادر الأخرى[17]، وتردّد صدى هذا الخلاف في الدّراسات المعاصرة[18] فإنّنا نعتقد أنّ الأمر على ما ذكره ابن خلدون من أنّ «اللّحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النّسب وهي قريبة منها...»[19]، ذلك أنّ اسم أبيه وديانته لا ينفيان، عندنا،

(15) يَسِمُ الأستاذ مبروك المنّاعي الصّنف الأوّل بـ «المقياس الدّاخلي» ويحصره في مقوّمات الشّعريّة، أي في الأساليب البلاغيّة والصّور والأخيلة، والثّاني بـ «المقياس الخارجي»، ويتعلّق، عنده، بتكوين صاحب الاختيار وذوقه الفنّي ـ المفضّليات، ص 84.

(16) وفيات الأعيان لابن خلّكان ـ تح. إحسان عبّاس، ج 2، ص 11.

(17) اخبار ابي تمّام للصّولي ـ تح. خليل عساكر وآخرين، ص 59.

(18) جارى ابن خلّكان المستشرق مرجليوث (دائرة المعارف الإسلاميّة ج 1 ص 320) وعمر فروخ (ابو تمّام شاعر الخليفة المعتصم، ص 10).

(19) المقدّمة ، ط. دار الجيل. بيروت. ت. ت. ص 142.

انتماءه إلى طيء أعظم القبائل القحطانيّة فروعا [20] والمؤهّلة أكثر من سواها لأن تتعايش فيها ديانات مختلفة كالنّصرانيّة والوثنيّة واليهوديّة.

ومن الطّبيعي أن تكون هذه القبيلة، بما هي عليه من تعدّد الفروع ومن عراقة النّسب، مهّدا للشّعر بين قبائل العرب، بل ليس من الغريب أن تكون أيضا أقدمها معرفة بالشّعر، ويؤيّد هذا الرّأيَ ما ذكره ابن سلاّم الجمّحي (ت 231 هـ) من أنّ امرأ القيس لم يكن أوّل من وقف على الأطلال، بل سبقه رجل من طيء لا يُعرف عنه شيء سوى ما ذكره امرؤ القيس نفسه في بيت له : (الكامل) :

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْمُتَحَيَّلِ عَلَّنَا * نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حِذَامِ [21]

وقد لفت استئثار شعراء طيء بالقسط الأوفر من اختيار أبي تمّام أغلب الدّارسين [22]، ولكنّهم اكتفوا في ذلك بالإشارة دون البحث في المسبّبات.

ونحن، وإن ثبت لدينا استحواذ طيء على الجانب الأكبر من اختيار أبي تمّام من الشّعر الحماسيّ [23]، فإنّنا نعتقد أنّ الأمر يرتبط بعوامل ذاتيّة أبرزها انتماء أبي تمّام القبلي، أكثر ممّا هو يتّصل بعوامل موضوعيّة تتعلّق بعراقة القبيلة أو بمنزلتها بين قبائل العرب.

---

(20) جاء في **معجم قبائل العرب** أنّ لطيء أكثر من 31 بطنا، ج 2، ص 681.

(21) **طبقات فحول الشّعراء**. ط. مصر د< ت.، ص 13.

(22) وردت هذه الفكرة في ثنايا دراسات عديدة منها : **المصادر الأدبيّة واللّغويّة** (ص 95) **وشروح حماسة أبي تمّام** (ص 40) **ومقدّمة شرح المرزوقي** (تح. ع. هارون ص 9) والأدب في حماسة أبي تمّام، وقد ذكر صاحب هذه الدّراسة-(ص 46) أنّ ابا تمّام ،اختار لما يزيد على خمسين طائيّا، إلاّ أنّنا وجدنا في باب الحماسة وحده 30 شاعرا طائيّا.

(23) ينظر ذلك في الجدول الثّاني من هذا البحث والمتعلّق بتوزّع الشّعراء على القبائل.

لقد بلغ الشّاعر في حبّ قومه درجة الهوس، ففخر بقبيلته في ديوانه وفي غير ديوانه، يقول، على سبيل المثال ، (طويل) :

وُكُورُ اليَتَامَى في السِّنِينِ فَمَنْ نَبا * بِفَرْخٍ لَهُ وَكْرٌ فَنَحْنُ لَهُ وَكْرُ (24)

أو ينشد (طويل) :

سَمَا بِي أَوْسٌ السَّمَاءَ وَحَاتِمٌ * وَزَيْدُ الْقَنَا والأثْرَمَانِ وَرَافِعُ (25)

إنّ عامل الانتماء لم يجعل أبا تمّام يبوئ قومه من اختياره منزلة الصّدارة فحسب وإنّما حمله أيضا على أن يدرج في قسم الحماسة أبياتا صلتها بهذا الباب واهية. ولئن أنكر بعض القدامى عليه ذلك (26)، فإنّه لا مسوّغ لهذه الأبيات، عندنا، إلاّ انتماء صاحبها إلى طيء قبيلة الشّاعر، ومثال ذلك حماسيّة سنان بن الفحل حين اغتصب بعض قومه بئرا كانت لأبيه وجدّه، يقول، (وافر) :

فَإِنَّ المَاءَ مَاءُ أَبِي وَجَدِّي * وَبِئْرِي ذُو حَفَرْتُ وَذُو طَوَيْتُ (27)

وقد تجلّى إيثاره طيئا من خلال تأثّره ببعض استعمالاتها اللّغويّة القديمة مثل عبارة «ذو» الخاصّة بهذه القبيلة (28)، يقول في بيت له،

---

(24) **ديوان أبي تمّام** شرح التّبريزي، تح. عبده عزّام. المجلّد 4، ص 573.

(25) **هبة الأيّام فيما يتعلّق بأبي تمّام**، يوسف البديعي، نشر محمود مصطفى، مطبعة دار العلوم ـ مصر، 1934، ص 279.

(26) قال البغدادي : «عيب على أبي تمّام إيراد مثل هذه الأبيات في باب الحماسة إذ البكاء على الظّلم ضعف وعجز...»، **خزانة الأدب**، تح. ع. هارون، القاهرة 1967، ج 2، ص 513.

(27) **ديوان الحماسة** شرح التّبريزي، دار القلم، بيروت د. ت. ج 1، ص 213.

(28) جاء في **لسان العرب** : «وأمّا ذو التي في لغة طيء بمعنى الذي، فحقّها أن توصف بها المعارف، تقول : أنا ذو عرفت وذو سمعت، وهذه امراة ذو قالت، كذا يستوي فيه التّثنية والجمع والتّأنيث. قال بُجير بن عثمة الطّائي احد بني بولان :

وإنّ مولاي ذو يعاتبني * لا إحنة عنده ولا جرمه

يريد الذي يعاتبني...»، ج 3، ص 1477.

(طويل) :

إذَا أنْتَ وَجَّهْتَ الرِّكَابَ لِقَصْدِهِ * تَبَيَّنْتَ طَعْمَ المَاءِ ذُو أَنْتَ شَارِبُهْ [29]

وهي عبارة لم تقتضها منه دواعي الوزن، وقد كان به عنها محيص.

إنّه لا عجب إذن من أن يورد أبو تمّام حماسيّة أُنَيف بن زبّان النّبهاني من طيء في موضعين مختلفين من باب الحماسة [30]، وليس من الغريب أيضا أن يتصدّر اسم امرأة من طيء [31] قائمة الشّاعرات السّتّ اللاّئي اختار لهن من هذا الفنّ، وكأنّه أراد بمثل هذا الصّنيع أن يثبت تجذّر غرض الحماسة في هذه القبيلة ويشير إلى جريان الشّعر فيها على ألسنة شعرائها وشاعراتها.

ولمّا كان عامل الانتماء عنصرا فاعلا في الاختيار عند أبي تمّام، أو هو يكاد يكون سمة لافتة في أغلب كتب الاختيارات [32]، فقد حمله على ذلك أن يُقصيَ بعض القبائل الأخرى أو يقلّل من خطرها في هذا الشّأن. ألم تستأثر قبيلة طيء وحدها، وهي من الأرحاء [33] بما لم يستأثر به مجموع ثلاث قبائل [34] عُدّت من الجمرات [35] ؟ !

---

(29) ديوان أبي تمّام - مجلّد 1 ص 226.

(30) ديوان الحماسة، ج 1، ص ص 48 - 49 و ص ص 256 - 257.

(31) هي ابنة بهدل بن قرفة الطّائي - ديوان الحماسة، ج 1، ص ص 68 - 69.

(32) من ذلك، استبداد تميم بالنّصيب الأوفر من اختيار المفضّل الضّبّي لأنّ بني ضبّة قوم المفضّل فرع من هذه القبيلة - دراسة الأستاذ النّاعي للمفضّليات، ص 52.

(33) الأرحاء قوم لم يخرجوا من ديارهم، ويسمّونهم الأرحاء لأنّهم (...) يدورون في دورهم كالأرحاء على أقطابها، إلاّ أن ينتجع بعضهم في البرحاء وعام الجدب وذلك قليل، وهم ستّ قبائل : تميم بن مرّة وأسد بن خزيمة في مضر، وكلب بن وبرة وطيء بن أزد في اليمن وقبيلتان أخريان في ربيعة...» تاريخ آداب العرب للرّافعي، ج 1، ص 132.

(34) ينظر الجدول الخاص بتوزّع الشّعراء على القبائل في هذا البحث.

(35) الجمرة : القبيلة لا تنضمّ إلى احد، وقيل : القبيلة تقاتل مجموعة قبائل، والجمرة كلّ قوم يصبرون لقتال من قاتلهم، لا يحالفون أحدا ولا ينضمّون إلى احد، والجمرات ثلاث : عبس وضبّة ونُمير... لسان العرب ج 1، ص 674.

إنّ من أبرز القبائل التي حاق بها شيء من الغبن في هذا الاختيار قبيلة عبس وهي قبيلة أشادت مصادر الأدب بما كان لها بين قبائل العرب من خطر وشأن وعدتها المثل الأعلى في المناعة [36] وفي إباء الضيم [37]، ومن اللاّفت أن يقتصر أبو تمّام على أبيات ثمانية من شعر فارسها عنترة بن شدّاد الذي «ذهب في شعره بعامّة ذكر الحرب» [38] وخصّص لذلك «ما يقرب من ثلثي ديوانه الذي تبلغ جملة أبياته حوالي الألفي بيت...» [39].

ومتى بحثنا في أسباب مثل هذا الأمر ألفينا أنّ أظهرها يتمثّل في ما كانت عليه عبس وطيء من علاقة عدائيّة دوافعها الأساسيّة الإغارة والنّهب ومحاولة الاستئثار بمواطن الكلأ والماء. وحفل ديوان عنترة بذكر تلك المعارك، ووصف الشّاعر هزيمة طيء على يد قومه، فقال : (وافر)

غَدَاةَ أَتَتْ بَنُو طَيٍّ وَكَلْبٍ * تَهُزُّ بِكُفِّهَا السُّمْرَا الطِّوَالاَ [40]

وكانت الحرب بين القبيلتين سجالا، إذ «أغارت عبس على طيء، فحماهم عنترة حين انهزموا...» [41]، وقُدّر لعنترة أن «مات شيخا في

(36) جاء في معجم قبائل العرب : تعدّ عبس من القبائل المحاربة، إذ كان لها مع كلّ قبيلة يوم (...) ومجموع أيّامها أحد عشر يوما لم تنهزم إلاّ في يوم واحد ضدّ جُشم، وهو يوم الأثل والأرطى... ج 2، ص 739.

(37) قال الجاحظ : «لو أنّ عبسا اقامت في بني عامر ضعف ما أقامت لذهب شطر شرفها ولكن قيس بن زهير لمّا راي دلائل الشرّ قال لاصحابه : الذلّ في بني غطفان خير من العزّ في بني عامر...» واضاف : «الشرّ والخطر في عبس وذبيان». الحيوان ا / 358 وما بعدها - وينظر في هذا المعنى الخبر الذي أورده الشّنقيطي حول راي الحطيئة في قبيلة عبس - المعلّقات العشر، ط. سورية 1983، ص 38.

(38) الحرب في شعر عنترة، مقال للأستاذ مبروك المنّاعي في حوليات الجامعة التّونسيّة، ع. 26 - 1987 ص 147، والشّاهد أيضا في شرح ديوان الحماسة للتّبريزي ج 1، ص 314.

(39) المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

(40) شرح ديوان عنترة - ط. دار مكتبة الحياة، بيروت 1980، ص 179.

(41) معجم قبائل العرب ج 2، ص 739.

معركة ضدّ طيء...»[42].

وكأنّ هذا لم يُرض أبا تمّام فطفق يبحث عمّن سُمّوا في قبيلته بهذا الاسم ويثبت أبياتا لعنترة الأخرس المعنيّ من طيء[43]، وهو أمر يلبّي، في اعتقادنا، ضربا من الإشباع النّفسي عند أبي تمّام أكثر ممّا هو يبرّر حقيقة موضوعيّة.

وسواء أكان أثر مثل هذه العوامل في طبيعة الاختيار عند أبي تمّام أثرا مباشرا أم لم يكن كذلك، فإنّ الثّابت أنّ النّاس، على حدّ عبارة ابن خلدون، «لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلاّ إذا كانوا أهل عصبيّة ونسب واحد لأنّهم بذلك تشتدّ شوكتهم ويُخشى جانبهم، إذ نعرة كلّ أحد على نسبه وعصبيّته أهمّ (...) وبها يكون التّعاضد والتّناصر وتعظم رهبة العدوّ لهم...»[44].

2 ـ مقياس التّداعي :

نعني بمصطلح التّداعي أن يسوق الحديثَ الحديثُ أو يجرّ الكلامَ الكلامُ، والحديث، عند العرب، «ذو شجون» يستدعي بعضه بعضا، فَيُذكَرُ الشيء بنظيره أو بضديده أو بما تقرنه إليه صلة مّا.

ونحن حين نظرنا في **ديوان الحماسة** وفي القسم الموسوم منه بباب الحماسة على وجه الخصوص، تبيّن لنا أنّ مفهوم التّداعي كان من المفاهيم الماثلة في ذلك الاختيار، بل لعلّه من أبرز المقاييس التي عليها يرتكز اختيار أبي تمّام لجانب هام من الحماسيّات التي تضمّنها ذلك الباب.

---

(42) مقال «عنترة» في : E. I2 - Tome 1, p. 537 ويروي الشّنقيطي ثلاث روايات في مقتل عنترة اثنتان منها تؤكّد أنّ خبر موته في معركة ضدّ طيء. **المعلّقات العشر**، ص ص 38 - 39 .

(43) **ديوان الحماسة**، ج 1، ص ص 72 - 73.

(44) **المقدّمة**، ص 141.

إنّه من الثّابت أنّ أبا تمّام حين صنع **ديوان الحماسة**، كان قد سلس له قياد الشّعر، وجمع بين عمل الشّعر والعلم به (45)، وتوفّر له من قوّة الحافظة ما لفت النّاس (46)، وقد تظافرت هذه العوامل لتحدّد اختياره من كمّ شعريّ هائل ما بين مدوّن وغير مدوّن. ومن الطّبيعي أنّ الاختيار لا يحسن ـ على حدّ كلام الباحث حسين محمّد نقشة ـ إلاّ «لمن كانت له بصيرة نافذة تميّز صنوف الأشعار وتكشف عن موضع التّفاوت فيها، وقريحة ثاقبة كأنّها مجموع القرائح التي نظّمت مجموع الشّعر المختار منه...» (47).

وقد اتّضح لنا أنّ مفهوم التّداعي، باعتباره مقياسا في اختيار الشّعر، لم يكن عند أبي تمّام تداعيا حرّا يُترك فيه المجال للنّفس حتّى ترسل الأفكار على سجيّتها وكيفما اتّفق، ولا ضربا من «فيض الخاطر» لا تنتظم فيه الأفكار وفق منطق معيّن، وإنّما هو تداع منظّم من قبيل «صيد الخاطر» تحكمه جملة من المبادئ أو تسيّره، مجموعة من القوانين يمكن ردّها، إجمالا، إلى ثلاثة :

أ ـ قانون التّجاور ـ Loi de Contiguité :

يتمثّل هذا المبدأ في أن يستدعيَ شيء مّا شيئا آخر يضارعه أو يضاهيه أو قد تقرنه إليه صلة مّا، ومن مظاهر ذلك في اختيارات أبي تمّام من شعر الحماسة، تجاور الأعلام وتجاور الأحداث. أمّا تجاور الأعلام فصنفان :

---

(45) جاء في اخبار ابي تمّام للصّولي انّ الحسن بن رجاء قال : «ما رأيت احدا قطّ اعلم بجيّد الشّعر قديمه وحديثه من أبي تمّام...»، ص 117، وذكر صاحب **شروح حماسة أبي تمّام** أنّ ابن الأثير قال : «أبو تمّام هو إمام النّاس شعرا ومعرفة بالشّعر»، ص 35.

(46) من ذلك ما اورده جرجي زيدان من انّ أبا تمّام «كان يحفظ من اشعار العرب اربعة عشر الف ارجوزة». ـ **تاريخ التّمدّن الإسلامي**، ج 3، ص 29.

(47) **حماسة أبي تمّام وشروحها**، ص 15.

- صنف تربط فيه العلمَ إلى الآخر صلةُ قرابة، كأن يستدعيَ الحديثُ عن الأب الحديثَ عن الابن، ومن أمثلة ذلك حماسيّتا زيادة الحارثي وابنه مِسور، إذ استدعت الأولى الثّانيّة (48)، أو حماسيّتا حُريث بن جابر الوائلي وابنه البُعيث بن حُريث (49).
- صنف تنعدم فيه صلة القرابة أو قد يعتريها ضرب من التّوتّر، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى أبي كبير الهذلي (50) ومحاولته الإيقاع بتأبّط شرّا (51).

وقد تخلّلت نصوص قسم الحماسة نماذج عديدة من تجاور الأحداث نكتفي منها بالإشارة إلى حدث انتصار بني معن من طيء على جيش الحروريّة. لقد كان هذا الحدث بمثابة المنبّه الذي ولّد استجابة قويّة في ذهن أبي تمّام فراح يستعرض انتصارات طيء، فيورد حماسيّة إيّاس بن مالك الطّائيّ (52) متلوّة بحماسيّة الأخرم السّنْبِسيّ من طيءٍ (53).

ب - قانون المشابهة Loi de ressemblance :

هو مبدأ يتمثّل في استدعاء النّظير نظيرَه، وقد تجلّى، من خلال اختيار ابي تمّام، فيما جمع بين عدد كبير من الحماسيات من تشابه في المعاني التي تتوفّر عليها، لقد جعل أبو تمّام مبدأ المشاكلة المعنوية مقياسا في اختيار الشّعر، ومستنده في ذلك أنّ «الشّيء بالشّيء يذكر»، ولمّا كانت المعاني في هذا الباب تستعصي على الحصر، فإنّنا سنورد بعضها على سبيل الإشارة لا غير، ومن أمثلة ذلك :

(48) **ديوان الحماسة**، ج 1، ص ص 83 - 85، وقد قال الابن شعره في المطالبة بثأر أبيه.
(49) المصدر السّابق، ص 141 وما بعدها، وقد فخر الابن بخصاله وخصال أبيه في وائل.
(50) المصدر السّابق، ص 19.
(51) المصدر السّابق، ص 23.
(52) المصدر السّابق، ص 233 وما بعدها.
(53) المصدر السّابق، ص ص 236 - 237.

* **الفـرار من الحـرب :**

تندرج في هذا المعنى حماسيتان، أولاهما للحارث بن هشام يصف فيها فراره يوم بدر طلبا للنّجاة والمطالبة بالثّأر فيما بعد [54].

أمّا الثّانية فهي للفرّار السّلمي [55] وقد استدعاها السياق ذاته وإن اختلفت مع الأولى في سبب الفرار.

* **رأفة الآباء بالأبناء :**

اقتضى هذا المعنى تتاليَ عدّة حماسيّات إحداها لعمرو بن شأس في البرّ بولده عرار، وقد قالها في تحذير إحدى زوجاته من الإساءة إلى ابنٍ له من بعض الإماء [56]، والأخرى لإسحاق بن خلف وهي في الخوف على ابنته أميمة أذى الفقر [57]. وقد استدعت الثّانية ثالثة هي حماسيّة حطّان بن المعلّى في الرّأفة ببناته وإظهار عجزه، لفرط حبّه إيّاهن، عن مفارقتهن [58].

* **عقـوق الأبنـاء للآبـاء :**

جمع أبو تمّام في هذا المعنى بين حماسيّتين واحدة لأميّة بن أبي الصّلت [59] والأخرى لأمّ ثواب الهزانيّة [60].

---

(54) المصدر السّابق، ص 57.

(55) المصدر السّابق، ص ص 57 ـ 58 ويبدو أنّ الفرّار هذا كان مولعا بالايقاع بين الكتائب فإذا الاتقت الجموع انسحب من ساحة المعركة.

(56) المصدر السّابق، ص 99.

(57) المصدر السّابق، ص 100.

(58) المصدر السّابق، ص 102.

(59) المصدر السّابق، ص 314.

(60) المصدر السّابق، ص 316.

ولئن فطن الباحث حسين محمّد نقشة إلى شيء من مبدأ المشاكلة المعنويّةفي عمليّة الاختيار عند أبي تمّام، فإنّه عمد إلى توهّم صلة بين كلّ حماسيّة وأخرى، وهو أمر لا يخلو، من تحمّل لأنّ مجرّد ورود لفظ مشترك بين حماسيّتين لا يكفي لعقد صلة بينهما.

ولقد حدا هذا الأمر بصاحب الدّراسة إلى أن يستنتج من ذلك أنّ أبا تمّام «لم يكن يعتمد على كتاب مكتوب، وإنّما كان يعتمد على ذاكرته» [61]، ومن الواضح أنّ ما ذكره المرزوقي في مقدّمة شرحه [62] وما تردّد في الدّراسات الأخرى حول ظروف تأليف **ديوان الحماسة**، لا يثبتان هذا الرّأي.

ج - قانون التّضادّ - Loi de Contraste :

هو أن يحيل الضدّ على ضدّه، وإذا كانت الأمور عادة ما تدرك بما لها من أشباه ونظائر، فإنّه كذلك «بضدّها تتميّز الأشياء». وقد حفل قسم الحماسة من **ديوان الحماسة** بالمعاني الأضداد، وكان الأمر، في اختيار أبي تمّام، كثيرا ما يستدعي نقيضه، فترد معاني البرّ والرّأفة حذو معاني العقوق والعصيان [63]، ويستتبع الحديث عن الجود الحديث عن البخل [64]، إلاّ أنّ ألصق المعاني بفنّ الحماسة إنّما هو الحديث عن الشّجاعة والجبن. وقد تجلّى ذلك من خلال المنافرات والمفاخرات بين الفرسان في أيّام العرب وما يتناشده الأبطال فيها من شعر يتّسم

---

(61) حماسة ابي تمّام وشروحها، ص 179.

(62) قال المرزوقي متحدّثا عن أبي تمّام : «تراه ينتهي إلى البيت الجيّد فيه لفظة تشينه فيجبر نقيصته من عنده، ويبدل الكلمة بأختها (...) وهذا يبيّن لمن رجع إلى دواوينهم فقابل ما في اختياره بها...»، **شرح الحماسة** تح. ع. هارون وأحمد أمين. ط. القاهرة 1951 ص 14.

(63) أشرنا فيما سبق إلى هذا المعنى.

(64) من ذلك حماسيّة سبرة بن عمرو الفقعسيّ (ص ص 80 - 81) وفيها يفخر بنحر قومه الابل للضّيف، والحماسيّة التي تليها (ص 81)وهي لبعض بني فقعس وفيها يذمّ آل شدّاد بالبخل.

بالارتجال ويدعو إلى النّزال، وكان أبو تمّام يختار من القبيلة ومن القبيلة المعادية لها حتّى غدا القسم الأوفر من باب الحماسة بمثابة ديوان للنّقائض والمفاخرات، وسنقتصر، في هذا الشّأن، على ذكر ما دار بين الحرث بن همّام الشّيباني وابن زيابة التّيمي. يقول الحرث : (سريع) :

أَيَـا ابْـنَ زَيَّـابَــةَ إِنْ تَلْقَنِــي ** لاَ تَلْقَنِي فِي النَّعَـمِ الْعَــازِبِ
وَتَلْقَنِـي يَشْتَـدُّ بِـي أَجْــرَدٌ ** مُسْتَقْدِمُ الْبِرْكَةِ كَالـرَّاكِبِ [65]

ويجيبه ابن زيّابة : (سريع) :

يَـا لَهْـفَ زَيَّـابَـةَ لِلْحَـرْثِ الـ ** ـصَّـابِـحِ فَالْغَـانِـمِ فَـالآيِــبِ
وَاللَّـهِ لَوْ لاَقَيْتُـهُ خَـالِيَـــا ** لآبَ سَيْفَـانَـا مَعَ الْغَـالِــبِ
أَنَا ابْنُ زَيَّابَــةَ إِنْ تَـدْعُـنِــي ** آتِـكَ وَالظَّنُّ عَلَى الْكَــاذِبِ [66]

وبهذا المبدإ ذاته يُبرّر وجود ما ذكر من شعر لشعراء عبس وذبيان، وبكر وتغلب، وضبّة وشيبان، وغير ذلك ممّا تخلّل هذا القسم من أيّام العرب ووقائعها في الجاهليّة والإسلام.

لقد تجلّى لنا من خلال مفهوم التّداعي أنّ أبا تمّام كانت تتوارد على ذهنه الخواطر وتتداعى الأفكار، فيقيّدها وينقّب لها عن شواهد من شعر العرب، وهذا، في تقديرنا، دليل كاف على تهافت ما جاء في بعض الدّراسات من آراء تسم **ديوان الحماسة** بالاضطراب والفوضى، وتجعل اختيار أبي تمّام مردّه، في بعض أبوابه، إلى الصّدفة والاتّفاق [67].

---

(65) **ديوان الحماسة**، ج 1، ص ص 38 ـ 39.
(66) المصدر السّابق، ص 39.
(67) فصل «حماسة» في : E. I. 2, T. 3, P. 113 وكذلك **المصادر الأدبيّة**، ص 96.

ب - المقاييس الشّعريّة :

1 - ندرة الشّعر :

تتّبع الخطيب التّبريزي حيوات عدد كبير من شعراء باب الحماسة ووسم، استنادا إلى ما توفّر من كتب التّراجم في عصره، خمسة وعشرين منهم بسمة المقلّ، ومتى أضفنا إلى ذلك الشّعراء السّتّين المجهولين [68] صار مجموع الشّعراء المقلّين والمجهولين لافتا وأضحى الكمّ الشّعريّ المختار لهم ذا شأن بالنّسبة إلى عدد الشّعراء الذين توفّر عليهم هذا القسم من ديوان الحماسة.

وقد استرعى مقياس ندرة الشّعر في اختيار أبي تمّام انتباه القدامى، فأشار إليه الآمدي [69]، وتحدّث عنه المرزوقي، أحد شرّاح **ديوان الحماسة** [70].

ولئن اكتفى القدامى من مثل هذا الأمر بالوصف والتّحليل، وحاول المعاصرون أن يتجاوزوا ذلك إلى التّعليل والتّأويل [71]، فإنّنا بهذا المقياس، نفهم لِمَ استعاض أبو تمّام عمّا كان متعارفا مثلا عند عنترة العبسي من تضخيم خصمه [72] بما جاء في ذلك عند بلعاء بن قيس الكناني سيّد بني بكر يوم الفجار الثّاني، يقول بلعاء : (بسيط) :

وَفَارِسٍ فِي غِمَارِ الْمَوْتِ مُنْغَمِسٍ ** إِذَا تَأَلَّى عَلَى مَكْرُوهَةٍ صَدَقَا
غَشَّيْتُهُ وَهْوَ فِي جَأْوَاءَ بَاسِلَةٍ ** عَضْبًا أَصَابَ سَوَادَ الرَّأْسِ فَانْفَلَقَا

---

(68) الجدول الأوّل المتعلّق بتوزّع الشّعراء على العصور في هذا البحث.

(69) **الموازنة بين أبي تمّام والبحتري**. تح. م. محيي الدّين عبد الحميد ج 1، ص 58، ط. بيروت، د. ت.

(70) **شرح ديوان الحماسة**، ص 13.

(71) **بحوث** / الطرابلسي، ص 57 و**المفضّليات** / النّاعي، ص 46.

(72) **المعلّقات العشر** للشّنقيطي، ص 130.

بِضَرْبَةٍ لَمْ تَكُنْ مِنِّي مُخَالَسَةٍ ** وَلاَ تَعَجَّلْتُهَا جُبْنًا وَلاَ فَرَقَا [73]

أو عمّا ذكر زهير بن أبي سلمى من خطر الحرب[74] بما قال في ذلك شاعر مجهول : (طويل) :

أَفِيقُوا بَنِي حَزْنٍ وَأَهْوَاؤُنَا مَعًا ** وَأَرْحَامُنَا مَوْصُولَةٌ لَمْ تَقَضَّبِ
وَلاَ تَبْعَثُوهَا بَعْدَ شَدِّ عِقَالِهَا ** ذَمِيمَةَ ذِكْرِ الْغِبِّ فِي الْمُتَعَقَّبِ
فَإِنْ تَبْعَثُوهَا تَبْعَثُوهَا ذَمِيمَةً ** قَبِيحَةَ ذِكْرِ الْغِبِّ لِلْمُتَغَبِّبِ [75]

أو عمّا تردّد كذلك في شعر الخنساء السّلمية من معاني طلب الثّار، بما جاء في ذلك على لسان امرأة من طيء تطالب بثأر أبيها : (طويل) :

أَمَا فِي بَنِي حِصْنٍ مِنَ ابْنِ كَرِيهَةٍ ** مِنَ الْقَوْمِ طَلاَّبِ التِّرَاتِ غَشَمْشَمِ
فَيَقْتُلُ جَبْرًا بِامْرِئٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ ** بَوَاءً، وَلَكِنْ لاَ تَكَايُلَ بِالدَّمِ [76]

ولعلّ في اختيار أبي تمّام لستّ شاعرات مقلاّت، ثلاث منهن غير مذكورات، ما يوحي بأنّ دور المرأة لا يقتصر، في هذا الفنّ، على بثّ الحميّة في نفوس الرّجال، وإنّما هو يتجاوز ذلك إلى الإسهام الفعليّ في المعركة، وهو دور لم ينكره بعض أشياخ الحرب من العرب [77].

إنّنا نقدّر أنّ أبا تمّام، إذ يدرج في اختياره الشّعر النّادر غير المذكور، إنّما أراد أن يوضّح بذلك أنّ الجودة نوعان : جودة في الكثرة وجودة في القلّة، جودة متعارفة وأخرى مجهولة، جودة موسومة

(73) ديوان الحماسة، ص 13.
(74) المعلّقات العشر، ص 91.
(75) ديوان الحماسة، ص 113.
(76) المصدر السّابق، ص ص 68 ـ 69.
(77) ينظر، في هذا، الخبر الوارد في كتاب الحرب في شعر المتنبّي لمحمود حسين عبد ربّه، ط. 2 ـ دار الشّروق ـ جدّة 1980 ص 305.

وأخرى غُفل، وهو يرى، في كلّ هذا، أنّ «المسكوت عنه»، متى كشف عنه النّقاب لفت النّاس فأولوه من العناية أكثر ممّا يفعلون بالمتعارف المعلوم لأنّ كلّ خارج عن المألوف هو الذي عادة ما يستقطب الفكر، إلاّ أنّنا، ونحن نتحدّث عن ندرة الشّعر مقياسا من مقاييس الاختيار عند أبي تمّام، نودّ أن نشير إلى سؤال بدا لنا في هذا الشّأن ملحّا ومؤدّاه : أعلى الباحث اليوم أن يطمئن إلي ذلك الشّعر النّادر اطمئنان علماء اللّغة القدامى إليه في بحثهم عن الشّاهد اللّغوي فيه، أو علماء البلاغة في بحثهم عن الوجه البلاغي الذي ينشدون ؟ أم عليه أن يتعامل بحذر مع تلك النّصوص فلا يطمئن إلاّ إلى ما ورد منها في مظانّ أخرى وكان، تبعا لذلك، متقاطعا بين كتب الاختيارات أو المجامع الشّعريّة ؟ !

2 ـ الوضوح والبيان :

لئن جمع أبو تمّام في اختياره من شعر الحماسة بين الشّاعر المقلّ والمكثر، وبين الشّعر المشهور والنّادر، فإنّ ثمّة سمة مشتركة بين هذه الأشعار هي خلوّها من الغرابة والوحشيّة. وقد تتبّعنا الحماسيات المائتين والإحدى والستّين التي توفّر عليها باب الحماسة فلم نجد منها ما يستدعي فهم معناه التّنقير عن دلالة لفظه في كتب اللّغة، ومعنى هذا أنّ أبا تمّام قد اتّخذ من الوضوح مقياسا من مقاييس اختيار الشّعر. وتجلّت، في ذلك الشّعر، سمة الوضوح في اللّفظ والمعنى والصّورة، ولئن كانت مثل هذه العناصر لا يتسنّى الحديث عن الواحد منها بمعزل عن الآخر، لأنّ المعنى «مضمون ثمّ هو في الآن نفسه شكل بالقوّة (أو صورة) يأتي اللّفظ منجذبا إليه فيملأ الإطار ويجسّم الصّورة في آن...»[78]، فإنّنا سنعمد إلى الفصل بينها لمقتضى إجرائي يتعلّق بتصنيف المادّة وتبويبها.

---

(78) حول مفهوم النّثر الفنّي عند العرب القدامى، البشير المجذوب، الدّار العربيّة للكتاب، 1982، ص 69.

تَأَخَّرْتُ أَسْتَبْقِي الْحَيَاةَ فَلَمْ أَجِدْ ** لِنَفْسِي حَيَاةً مِثْلَ أَنْ أَتَقَدَّمَا
نُفَلِّقُ هَامًا مِنْ رِجَالٍ أَعِزَّةٍ ** عَلَيْنَا وَهُمْ كَانُوا أَعَقَّ وَأَظْلَمَا [83]

ولعلّ تكرار أبي تمّام هذه الحماسيّة في موضع آخر من باب الحماسة [84] مردّه إلى سهولة لفظها وما لذلك من أثر في قرب مأخذها.

ب - وضوح المعنى :

تجلّت هذه السّمة في مقطّعات من باب الحماسة كثيرة نكتفي، على سبيل المثال، بالإشارة إلى ثلاث منها :

- الأولى منسوبة إلى عمرو بن مسعود بن عبد مرارة، وهو جاهلي من فقعس غير مذكور، يقول فيها : (وافر) :

أَيَبْغِي آلُ شَدَّادٍ عَلَيْنَا ** وَمَا يُرْغَى لِشَدَّادٍ فَصِيلُ
فَإِنْ تَغْمِزْ مَفَاصِلَنَا تَجِدْهَا ** غِلاَظًا فِي أَنَامِلِ مَنْ يَصُولُ [85]

من الواضح أنّ ما أراد الشّاعر إبرازه في البيت الأوّل، وخاصّة في الشّطر الثّاني منه هو صفة البخل في آل شدّاد، ومن مظاهر ذلك أنّهم لا ينحرون للضّيف الفصيل، فيُسمع رغاؤه قبل نحره، بل إنّهم لا يذهبون إلى أبعد من ذلك في الكرم، فينحرون النّاقة ويتركون الفصيل في حالة رغاء متّصل، ومهما يكن من أمر، فإنّ صفة البخل ثابتة لا يجد السّامع العليم بالسّنّة الثّقافيّة القديمة عسرًا في الاهتداء إليها.

- الثّانية لأبي ثمامة بن عازب الضّبّي، وهو جاهلي مقلّ، يقول في حماية الجار : (وافر) :

---

(83) المصدر السّابق، ص ص 60 - 61.
(84) المصدر السّابق، ص ص 146 - 148.
(85) المصدر السّابق، ص 81.

فَجَارُكَ عِنْدَ بَيْتِكَ لَحْمُ ظَبْيٍ ** وَجَارِي عِنْدَ بَيْتِي لاَ يُضَامُ [86]

إنّ المعنى ـ في هذا البيت ـ من الوضوح بحيث لا يحتاج ـ لدى البصراء بالشّعر ـ إلى بيان، إذ المستجير يستمدّ مناعته من المجير، والمجير صنفان : أحدهما عاجز عن الحماية، يتعرّض المستجير به إلى الموت على أيدي الأعداء، كما يتعرّض له الظّبي العاجز أمام مخالب السّباع. أمّا الثّاني فمستبدّ قادر على توفير الحماية، فلا يلحق المستجيرَ به ضيم.

ـ الثّالثة لشاعر مجهول يقول فيها : (طويل) :

ولَكِنْ أَبَى قَوْمٌ أُصِيبَ أَخُوهُمُ ** رِضَا الْعَارِ فَاخْتَارُوا عَلَى اللَّبَنِ الدَّمَا [87]

لقد أشار صاحب هذه الحماسيّة إلى معنى يسهل على العارفين بالشّعر القديم إدراكه وهو اختيار أهل القتيل الحربَ على قبول الدّية وتفضيلهم إراقة الدّماء على الحصول على الإبل والشّاء.

ج ـ وضوح الصّورة :

قرنت الدّراسات النّقديّة عند العرب، منذ أمد بعيد، الشّعر بالصّورة وجعلتها له أسّا [88]، ووسّع المحدثون مفهوم الصّورة، وتعدّدت في ذلك الدّراسات، فتحدّث بعضها عن خصائص الكلام المصوّر والكلام العاطل من الصّورة [89]، وضبط البعض الآخر التّصوير الشّعري بأنّه «عمليّة إنشاء

(86) المصدر السّابق، ص ص 226 ـ 227.

(87) المصدر السّابق ، ص 70.

(88) قال الجاحظ : «وإنّما الشّعر صناعة وضرب من النّسيج وجنس من التّصوير...» **الحيوان** ج 3، ص ص 131 ـ 132، وقال عبد القاهر الجرجاني : «اعلم أنّ قولنا الصّورة إنّما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا (...) وليس العبارة بالصّورة شيئا نحن ابتدأناه (...) ويكفيك قول الجاحظ...» ـ **دلائل الإعجاز**، ص 389.

(89) **المتنبّي والتّجربة الجماليّة عند العرب**، حسين الواد ـ تونس 1991، ص 261 وما بعدها.

فكريّة تقرّب بين حقيقتين أو حقائق متباعدة في المكان والزّمان والوضع والهيأة...» [90]. لئن كان من أهمّ وجوه الصّور استقرارا، في النّقد القديم، التّشبيه والكناية والاستعارة فإنّ النّقد الحديث قد وسّع من صلاحيات الاستعارة حتّى غدت مصطلحا نوعيّا ينوب عن تلك الوجوه كلّها [91].

ولم تخل قصيدة في باب الحماسة من صورة شعريّة، وهي صورة تعكس، في معظمها، مشاغل المجتمع العربي في الجاهليّة والإسلام، ولكنّها بسيطة في تركيبها [92] بساطة الحياة التي تصوّرها، فلا تُدرك من متقبّلها بإعمال فكر ولا كدّ رويّة، وسنورد بعضا منها، قصد التّدليل على سمة الوضوح فيها، ومن أمثلة ذلك ما ورد على لسان امرأة من بني هزّان من عنزة يقال لها أمّ ثواب، وقد قالت في ابن لها عاق : (بسيط) :

رَبَّيْتُهُ وَهْوَ مِثْلُ الْفَرْخِ أَعْظَمُهُ ** أُمُّ الطَّعَامِ تَرَى فِي جِلْدِهِ زَغَبَا
حَتَّى إِذَا آضَ كَالْفُحَّالِ شَذَّبَهُ ** أَبَّارُهُ وَنَفَى عَنْ مَتْنِهِ الْكَرَبَا
أَنْشَأَ يُمَزِّقُ أَثْوَابِي يُؤَدِّبُنِي ** أَبَعْدَ شَيْبِي عِنْدِي يَبْتَغِي الأَدَبَا ؟ ! [93]

لقد صوّرت الشّاعرة ابنها في صورتين : الأولى تضمّنها البيت الأوّل، وتمثّلت في تشبيه الإبن، في طفولته، بالفرخ العاجز عن توفير الحماية والقوت لنفسه وذلك أمر، في الموروث الشّعري، متعارف، إذ عادة ما يسم الشّعراء أبناءهم، في مثل هذه السنّ، بأنّهم «زُغب الحواصل». أمّا الصّورة الثانية فقد وردت في البيت الثّاني، وهي صورة لافتة بدقّة التّشبيه فيها، ذلك أنّ الابن، في نموّه بمثابة شجر النّخل، والأمّ، في

(90) الصّورة الشّعريّة في الكتابة الفنّية، صبحي البستاني - ط. بيروت 1986، ص 10.

(91) Stephen Ulllan in *Langage et Littérature*, Paris, 1961, p. 46.

(92) حول أنواع الصّورة يمكن العودة إلى ما ضبطه الأستاذ النّاعي في دراسته عن المتنبّي بالصّفحة 68 وما تلاها من الطّبعة 3 - تونس 1992.

(93) ديوان الحماسة، ص ص 316 - 317.

تعهّدهاإيّاه بالرّعاية والتّهذيب، مثل الأبّار الذي يشذّب النّخل ويزيل عن جذوعه ما لم يعد صالحا من أصول السّعف، وغير خاف أنّ المقصود في البيت هو الإشارة إلى أنّ الأمّ مازالت بالابن كذلك حتّى كبر واستقام أمره ووجد القوّة باستصلاح أحواله، ولكنّه قابل الإحسان بالإساءة.

ومن مظاهر وضوح الصّورة أيضا ما ذُكر لسَبرة بن عمرو الفُقْعسيّ، وهو شاعر عاش أيّام النّعمان بن المنذر، حين يتحدّث عن دفاعه عن بعض القوم، يقول : (طويل) :

أَتَنْسَى دِفَاعِي عَنْكَ إِذْ أَنْتَ مُسْلَمٌ ** وَقَدْ سَالَ مِنْ ذُلٍّ عَلَيْكَ قُرَاقِرُ
وَنِسْوَتُكُمْ فِي الرَّوْعِ بَادٍ وُجُوهُهَا ** يُخَلْنَ إِمَاءً وَالإِمَاءُ حَرَائِرُ (94)

يتّضح من البيت الأوّل أنّ الصّورة أسّست على استعارة شُبّه فيها سيلان الذّلّ على المخاطب بسيلان ماء قُراقر وهو من أوديّة العرب، ويبدو أنّ العرب إذا أرادت أن تعبّر عن الكثرة توسّلت في ذلك بصورة الماء، فكانت هذه الصّورة في الشّعر متعارفة وفي كتب النّقد أثيرة (95).

وفي هذا الإطار ذاته يمكن أن ندرج ما اختار أبو تمّام من شعر عنترة العبسي وخاصّة البيت الذي يقول فيه : (متقارب) :

وَغَادَرْنَ نَضْلَةَ فِي مَعْرَكٍ ** يَجُرُّ الأَسِنَّةَ كَالْمُحْتَطِبْ (96)

إنّ ما عناه عنترة، من خلال هذه الصّورة، هو أنّ الخيل غادرت الخصم وتركت الرّماح منغرزة في جسمه، فبدا بمظهر من يحمل حزمة من الحطب على ظهره، وكان المعنى قريبا سهل المأخذ. وهكذا، فإنّ أغلب الصّور كان الوضوح سمتّها الأساسيّة إذ الابطال، في شجاعتهم، أُسود غُلْبٌ

(94) المصدر السّابق، ص ص 80 ـ 81.

(95) نشير إلى ما جاء في تعليق الجرجاني حول قول الشّاعر: «سالت عليه شعاب الحيّ...»، **دلائل الإعجاز**، ص 78، وكذلك إلى ما ذكره ابن رشد من تعليق حول قول الشّاعر : «وسالت بأعناق المطي الأباطح»، **فنّ الشّعر**، ترجمة بدوي، ص ص 242 ـ 243.

(96) **ديوان الحماسة**، ص ص 158 ـ 159.

الرّقاب [97] والخيل، في كثرتها «كَمِعْزَى الحِجَازِ أَعْوَزَتْهَا الزَّرائبُ» [98]؛ أو هي، في عدوها، «كالسّعالي» [99] أو هي، في تموّج حركتها، «جداول زرع» [100].

ومتى أمعنّا النّظر في سمة الوضوح هذه ألفيناها أهمّ خصيصة في السنّة الشّريّة عند العرب القدامى، عنها دافع النقّاد وبها التزم الشّعراء وتجلّت في أشعارهم وأخبارهم [101] ولأمر مّا لقي **ديوان الحماسة** من حماسة القدامى في الدّرس أكثر ممّا لقي إنتاج أبي تمّام الشّعريّ، وكان هذا الشّاعر في تقدير الكثيرين منهم «في اختياراته أشعر منه في شعره...» [102].

تلك هي أبرز مقاييس اختيار الشّعر عند أبي تمّام كما تجلّت لنا من خلال النّظر في قسم الحماسة من **ديوان الحماسة**، وإذا كانت تلك المعايير على النّحو الذي أسلفنا، فلا مِراء في أنّ هذا الاختيار قد عُلّقت به جملة من الغايات، وفي أنّ الشّعر المختار ينهض بوظائف عديدة نرى من المفيد الإشارة إلى أبرزها.

II - وظائف الاختيار :

لئن لم يكن مفهوم الوظيفة عند العرب القدامى واضحا كما هو الشّأن في الدّراسات المعاصرة، فإنّنا سنحتفظ ممّا جاء عندهم فيه بما

---

(97) المصدر السّابق، ص 211.

(98) المصدر السّابق، ص ص 299 - 300.

(99) المصدر السّابق، ص 40.

(100) المصدر السّابق، ص 44.

(101) جاء في **الأغاني** ج 7 ص 2677، ط. دار الشّعب بمصر 1969 أنّ السيّد الحميري، هو شاعر ادرك خلافة الرّشيد، قال : «لان أقول شعرا قريبا من القلوب يلذّه من سمعه خير من ان اقول شيئا متعقّدا تضل فيه الأوهام...».

(102) شرح **ديوان الحماسة** للمرزوقي، ص 3، و**إعجاز القرآن** للباقلاّني - تح. احمد صقر ج 1، ص 118 - مصر 1963.

أوكل إلى العبارة من دلالة لغويّة تتأسّس على معنيين هما : الكفاية والإلزام [103]، ذلك أنّ صاحب الاختيار، إذ يختار الشّعر، إنّما يُلزم نفسه، في تقديرنا، بانتقاء نماذج من الشّعر تحقّق غايات يروم بلوغها تحقيقا كافيّا.

ومتى نظرنا فيما اختار أبو تمّام من أشعار الحماسة عند العرب، ألفينا هذا الشّعر يحقّق جملة من الوظائف أهمّها الوظيفة الاجتماعيّة والوظيفة التّربويّة والوظيفة المرجعيّة، وهي وظائف من التّداخل والتّكامل بحيث لا يبرّر عمليّة الفصل بينها إلاّ الغاية الإجرائيّة.

1 ـ الوظيفة الاجتماعيّة :

تتمثّل هذه الوظيفة في ما يشدّ الشّاعر من صلة إلى القبيلة باعتبارها الوحدة الاجتماعيّة التي إليها ينتمي أو في ما يحكم القبائل فيما بينها من صلات وعلائق. ولا شكّ في أنّ دور الشّاعر داخل القبيلة دور أساسي لأنّه هو الذي توكل إليه مهمّة الذّبّ عن أحسابها وحفظ مآثرها، وإذا كان ذلك الدّور على مثل هذا القدر من الخطر، فقد شدّد عليه النّقّاد الأوائل والعارفون بالشّعر، فقال الجاحظ : «كان الشّاعر (...) يقدّم على الخطيب لفرط حاجتهم إلى الشّعر الذي يقيّد عليهم مآثرهم ويفخّر شأنهم ويهوّل على عدوّهم ومن غزاهم ويهيّب من فرسانهم ويخوّف من كثرة عددهم ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم...» [104].

إنّ مثل هذا الدّور لم يغرب عن ذهن أبي تمّام، فاختار من أشعار العرب في الحماسة ما يشير إلى وعي الشّاعر لذلك الدّور، شأن البعيث بن حريث الوائلي الذي يتغنّى بخصاله ويذكر قدرته على الصّلح بين

(103) جاء في مادّة «وظف» من لسان العرب ج 6، ص 4869، ما يلي : «الوظيفة من كلّ شيء : ما يقدّر له في كلّ يوم من رزق أو طعام او علف أو شراب (...) ووظّف الشّيء على نفسه (...) : ألزمها إيّاه...».

(104) البيان والتّبيين ج 1، ص 241 ـ ط 3، القاهرة. د. ت.

أفراد عشيرته، فيقول : (طويل) :

دَعَـانِي يَزِيدٌ بَعْدَمَا سَاءَ ظَنُّهُ ** وَعَبْسٌ وَقَدْ كَانَا عَلَى حَدِّ مِنْكَـــبِ
فَكُنْتُ أَنَا الحَامِي حَقِيقَةَ وَائِلٍ ** كَمَا كَانَ يَحْمِي عَنْ حَقَائِقِهَا أَبِي (105)

ولمّا كان ميلاد الشّاعر في قبيلته، على ما يذكر ابن رشيق، أمرا لافتا لأنّه «حماية لأعراضهم وذبّ عن أحسابهم وتخليد لمآثرهم وإشادة بذكرهم...» (106)، ألفينا أبا تمّام يختار من شعر الكرّوس بن حصن من معقل ما يُبرز هذا المعنى : (طويل) :

لَئِنْ فَرِحَتْ بِي مَعْقِلٌ عِنْدَ شَيْبَتِي ** لَقَدْ فَرِحَتْ بِي بَيْنَ أَيْدِي القَوَابِلِ (107)

وإذا كان بإمكان شعر الحماسة أن يحقّق للقبيلة، في الأعمّ الأغلب، أنواعا ثلاثة من رأس المال : أوّلها اجتماعيّ ويتمثّل في السيادة والمناعة، وثانيها اقتصاديّ ويتمثّل في امتلاك الخيل والإبل والشاء، وثالثها ثقافيّ ويتمثّل في التّفوّق في الشّعر والنبوغ فيه، فإنّنا نرى أنّ أهمّ رأس مال يحقّقه هذا الشعر هو ما يسمّيه عالم الاجتماع الفرنسي (P. Bourdieu) «بالرّأس مال الرّمزي» (Le capital symbolique) (108)، ومن أطرف ما جاء عنده في هذا الشّأن ووجدناه وثيق الصّلة بمجال بحثنا حديثه عن «قابليّة التحوّل» بين هذه الأنواع من رأس المال (La Convertibilité des Capitaux) (109)، ذلك أنّ رأس مال القبيلة الرّمزي يكسبها مهابة ويقوّي من رأس مالها الاقتصادي، ومتى أمكنها ذلك ازدادت مهابة القبائل وقوي

(105) ديوان الحماسة، ص ص 141 - 143.

(106) العمدة، ج 1، ص 65.

(107) ديوان الحماسة، ص 258.

(108) ... a ces trois espèces, il faut ajouter le Capital Symbolique qui est la forme que l'une ou l'autre de ces espèces revêt quand elle est perçue à travers des catégories de perception qui en reconnaissent la logique qu si vous préferez, méconnaissent l'arbitraire de sa possession et de son accumulation... Pierre Bourdieu : Réponses - Maspéro, 1992, p. 94.

(109) المصدر السّابق، الفصل نفسه.

بذلك رأس مالها الرّمزي، لذلك اهتمّت كلّ قبيلة بترديد شعر شاعرها، فتناشدت عبس أشعار عنترة، وحفظت ذبيان أشعار النّابغة، وردّدت تغلب أشعار عمرو بن كلثوم، وحفلت بذلك كتب الأخبار ومصادر النّقد الأولى [110]؛ وبمثل هذا يتّضح أنّ الشّعر يحقّق وظيفة اجتماعيّة تتمثّل في أنّ أمن القبيلة لا يتحقّق إلاّ إذا كان رصيد رأس مالها الرّمزي بين القبائل الأخرى كبيرا، وذلك أمر يتكفّل الشّاعر بفرضه وإليه توكل مهمّة إنجازه، ولأمر مّا خشي النّاس لسان الشّاعر لأنّه إن شاء رفع وإن شاء وضع [111]، ولأمر مّا نفر النّاس كذلك من المدح لأنّ الشّاعر، بهذا الصّنيع، إنّما هو يُعلي في آن من شأن قبيلة أخرى وينقص ممّا لقبيلته من رأس مال رمزيّ.

2 ـ الوظيفة التّربويّة والأخلاقيّة :

لمّا كان الشّعر يلبّي عند العرب حاجة معرفيّة، أنيطت به وظيفة التّربيّة والتّعليم، وهي وظيفة يعسر فصلها عن الوظيفة الأخلاقيّة لأنّهما متلازمتان، ذلك أنّ المعارف التي يتضمّنها الشّعر لا تُطلب لذاتها، وإنّما تُنشد لتحصيل الفضائل واكتساب مكارم الأخلاق وحميد الصّفات، لذلك كانت هذه الوظيفة المنوطة بالشّعر وُكْدَ النّقّاد القدامى [112] وغاية الشّعراء في دواوينهم وفي مختاراتهم من الشّعر، وكانت الوظيفة الأخلاقيّة ماثلة عند أبي تمّام، عبّر عنها في **ديوانه**، فقال : (طويل) :

---

(110) جاء في كتاب الشّعر والشّعراء لابن قتيبة انّ «بني تغلب كانت تعظّم معلّقة عمرو بن كلثوم ويرويها صغارهم وكبارهم حتّى هُجوا بذلك، فقال بعض شعراء بكر بن وائل :

أَلْهَى بَنِي تَغْلِبَ عَنْ كُلِّ مَكْرُمَةٍ
قَصِيدَةٌ قَالَهَا عَمْرُو بْنُ كَلْثُومِ ـ I / 185

(111) نحيل في هذا الشّأن على ما أثبت ابن رشيق من خبر الحطيئة مع بني أنف النّاقة او خبر جرير مع بني نُمير ـ **العمدة** ج 1، ص 50 وما بعدها.

(112) ينظر ما جاء في ذلك في كتاب **العمدة** I / 29 وفي كتاب **تهذيب الأخلاق** لمسكويه ص 48 ـ ط ـ القاهرة 1326 هـ.

وَلَوْلاَ خِلاَلٌ سَنَّهَا الشِّعْرُ مَا دَرَى ** بُغَاةُ العُلاَ مِنْ أَيْنَ تُؤْتَى الْمَكَارِمُ [113]

والحّ عليها في اختياره، فأفرد لها بابا سمّاه «باب الأدب» [114]، إلاّ أنّ ذلك لا يعني خلوّ باب الحماسة، موضوع دراستنا، من الأشعار التي تحقّق هذه الوظيفة. ولمّا كانت تلك الأشعار غزيرة ومعانيها وفيرة، ارتأينا، بغية التّلخيص وقصد الحدّ من كثرة الإحالات في الهامش، أن نثبت نماذج من تلك المعاني الأخلاقيّة في الجدول التّالي :

المعنى	الشّاعر	موضع الشّعر في باب الحماسة
* حدّ الخلق والتخلّق	- البعيث بن حريث - سالم بن وابصة	- ص ص 141 ـ 143 - ص ص 295 ـ 296
* معاملة الإنسان بالمثل	- عامر بن الطّفيل - أُبيْ بن حمام العبسي	- ص 296 - ص ص 157 ـ 158
* إبـاء الضّيم	- المتلمّس - أوس بن حبناء	- ص ص 267 ـ 270 - ص 266
* التّحذير من العقوق	- أميّة بن أبي الصّلت	- ص ص 314 ـ 315
* السّعي في سبيل الكسب	- جابر بن ثعلب الطّائي - عروة بن الورد العبسي	- ص ص 109 ـ 110 - ص ص 159 ـ 161
* ضرورة الاستبسال بسبب حتمية الموت	- قطري بن الفجاءة - سعد بن ناشب - أبو النّشناش	- ص 24 - ص ص 272 ـ 273 - ص ص 115 ـ 116

يتّضح من هذا الجدول أنّ أبا تمّام أثبت فيما أثبت في قسم الحماسة من معان جملة من القيم التي تهدف إلى تعليم الإنسان حسن السّلوك وإلى تبصيره بسبل التّعامل مع غيره، مثل إظهار اللّين في مواقع اللّين

(113) ديوان أبي تمّام المجلّد 3، ص 183.

(114) هو الباب الثّاني من ديوان الحماسة ويحتوي على 55 مقطعة و 263 بيتا.

وتوخّي الحزم في مواطن الحزم، وإلى حثّه على الكسب والاستماتة في الذّود عن النّفس والحمى.

ولئن تجلّى من خلال بعض الدّراسات المعاصرة أنّ الغاية الأخلاقيّة والوظيفيّة التّعليميّة هما سمتا كلّ اختيار شعريّ أو تكادان (115)، فإنّ اختيار أبي تمّام يختلف عمّا سبقه من اختيارات، ذلك أنّ **المعلّقات** اعتُمدت في تأديب يزيد بن معاوية، **والأصمعيّات** اعتُمدت كذلك في تربيّة ابني الرّشيد : الأمين والمأمون، وخُصّصت **المفضّليات** لتهذيب سلوك المهدي. أمّا **ديوان الحماسة** فلم يكن موجّها إلى أبناء الخلفاء، لذلك كانت الغاية أعمّ وأكبر لأنّه يتّجه إلى كلّ قارئ ويدعو إلى تهذيب النّفس في إطلاقيّتها ويهدف إلى تنشئة الإنسان عموما تنشئة تامّة تساعده على فهم دقائق الحياة.

هكذا يتراءى لنا، من خلال اختيار أبي تمّام، التّرابط الوثيق بين الوظيفة التربويّة والوظيفة الأخلاقيّة ؛ إنّهما وظيفتان تنزّلان الشّعر منزلة الوسائل المؤدّية إلى غايات، فالشّعر مادّة العلم وهو أيضا أداته إلى نفس المتعلّم، وهو كذلك وسيلة لتقويم السّلوك والتّثقيف والتّربيّة، فلا غرابة أن تتعدّد فيه الغايات وتتداخل، فيكون فيه للمتعلّم مادّة، وللمستجمّ راحة، وللمتخلّق منهاج وقدوة.

3 ـ الوظيفة المرجعيّة :

لا خلاف في أنّ هذا المصطلح من مكتسبات علوم اللّسان والنّقد في العصر الحديث، وهو أحد مكوّنات نظريّة التّواصل (116)، إلاّ أنّ حدّه، لدى بعض الباحثين المعاصرين (117) يستجيب، في نظرنا، لخصائص إحدى وظائف الشّعر عند القدامى سواء في ذلك منهم الشّعراء أو النّقاد.

---

(115) **بحوث في النّصّ الأدبي**، ص 58 و**المفضّليات**، المبروك المنّاعي، ص 27.

(116) Grand dictionnaire des lettres. Tome 3, p. 2006.

(117) حمّادي صمّود . مقال : معجم لمصطلحات النّقد الحديث في **حوليات الجامعة التّونسيّة** ع 15 / 1977 ص ص 125 ـ 159.

وتتمثّل تلك الوظيفة في أنّ الشّعر «ديوان العرب ومجمع أخبارهم» [118]، بمعنى أنّه المرجع الذي يوثّق لحياتهم ويخلّد مآثرهم ويحدّد هويّتهم ويحوي معارفهم ويمثّل ذاكرتهم. ولعلّ من مظاهر حضور هذا المعنى في ذهن أبي تمّام وهو يصنع اختياره، تسميته هذا المجموع بديوان الحماسة [119]، ومعلوم أنّ لهذه العبارة، عند العرب، دلالتين : أولاهما تعني : «مجتمع الصّحف، واللّفظ فارسيّ معرّب»، وثانيتهما تفيد «الدّفتر يكتب فيه أسماء الجيش وأهل العطاء» [120]، وبذلك يتّضح من الدّلالتين مجتمعتين معنى الجمع والتّقييد وضبط رصيد الأشعار.

ومتى أمعنّا النّظر في ما أثبته أبو تمّام في اختياره ألفيناه لا يختلف كثيرا عمّا يَسِمُه ابن خلدون «بعلم الأدب»، وهو يتمثّل عنده في «شعر عالي الطّبقة (...) مع ذكر بعض من أيّام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهمّ من الأنساب الشّهيرة والأخبار العامّة...» [121]. وقد لاحظنا أنّ المادّة المدوّنة في هذا الباب لا تخرج عن التّصنيف الثّلاثي الذي أشرنا إليه، ونعني بذلك أنساب العرب وأيّامها وبعضا من أخبارها.

أ ـ أنساب العرب :

يتجلّى هذا العنصر في وفرة عدد الشّعراء المنسوبين إلى قبائلهم. فقد لفتنا حرص أبي تمّام على أن يثبت النّسب القريب مثل اسم الشّاعر وأبيه، أو النّسب البعيد كذكر جدّ الشّاعر أو القبيلة التي إليها ينتمي. وكان أبو تمّام وفيّا، قدر الإمكان لهذا النّهج في ذكر الشّعراء المائة والأربعة

(118) وردت هذه الفكرة في مؤلّفات مثل **الحيوان** 1 / 72 و**طبقات ابن سلام** ص 10، و**البرهان** لابن وهب الكاتب ص 164، وسوى هذا كثير.

(119) قال الآمدي في معرض حديثه عن المثلّم بن عمرو التنوخي : «أنشد له الطّائي في اختياره الذي سمّاه **ديوان الحماسة**...» **المؤتلف والمختلف** ـ ط القدس د. ت. ص 18.

(120) **لسان العرب**، ج 2، ص 1462.

(121) **المقدّمة** ، ص 612.

والستّين الذين نسبهم إلى قبائلهم بصورة صريحة [122].

ب ـ أيّام العرب :

تطلق أيّام العرب على المعارك والوقائع التي كانت تدور بين قبائل العرب في الجاهليّة وبداية الإسلام أو بين العرب وغيرها من الأمم الأخرى [123]. وقد حفل أبو تمّام بذكر هذه الأيّام وبما قيل فيها من أشعار، وارتأينا من المفيد أن نثبت في جدول أبرز تلك الأيّام مرتّبة على حروف المعجم :

اليوم	الشّاعر	موقع الشّعر في باب الحماسة
يوم أوارة	بعض بني تيم بن ثعلبة	ص 43
يوم البسوس	سعد بن مالك	ص 92
يوم التّحاليق	جحدر بن ضبيعة	ص 195
يوم جفر الهباءة	قيس بن زهير العبسي	ص 63 و ص 164
يوم ذي قار	أياس بن قبيصة الطّائي	ص 66
	يزيد بن حمارة السكوني	ص 108
يوم شقيقة الحسنين	شمعلة بن الأخضر	ص 220
يوم الفجار الثّاني	بلعاء بن قيس الكناني	ص 13
يوم فيف الرّيح	عامر بن الطّفيل	ص 43
يوم مرج راهط	عمرو بن مخلاة الكلابي	ص 262
يوم الهرير	الرّبيع بن زياد العبسي	ص 186
يوم اليحاميم	سيار بن قصير الطّائي	ص 45
يوم اليمامة	مجهول	ص 137

(122) انظر تعليقنا على الجدول الخاص بتوزّع الشّعراء على القبائل في هذا البحث.

(123) لمزيد التّوسّع في هذا المعنى نحيل على مقال «أدب أيّام العرب» لمحمّد اليعلاوي في حوليات الجامعة التّونسيّة ع 20 ـ 1980.

تلك هي إذن أبرز أيّام العرب في الجاهليّة والإسلام كما دوّنها أبو تمّام في اختياره، وكأنّه أراد أن يوثّق لمراحل مهمّة من تاريخ العرب السيّاسي انطلاقا من الأشعار التي تصف تلك الوقائع وتحكي أخبار الأوّلين.

ج ـ أخبار العرب :

أغلب هذه الأخبار فرديّة تتعلّق بمواقف أشخاص أو بسلوكهم تجاه حادثة أو أمر جدّ في حياتهم، ولكنّها تمثّل، متضافرة. ضربا من السّلوك العامّ باعتبار أنّ القبيلة ليست سوى مجموعة أفراد، وأنّ المجتمع العربي لم يكن سوى مجموعة قبائل، وإذ كانت مثل هذه الأخبار تمثّل، في باب الحماسة النّصيب الأوفر، فإنّنا مكتفون بذكر بعضها على سبيل التّمثّل لا الحصر، ومن ذلك حماسية مساور بن هند في استنكافه من قومه لقتلهم أحد أسراهم [124]، أو حماسيّة أبي ثمامة بن عازب الضّبّي في حمايته مياه قومه [125]، أو حماسيّة الأشتر النّخعي في ثورته على معاوية [126]، أو حماسيّة الأعرج المعنّي يطالب بثأر عثمان [127].

هكذا يتجلّى لنا حرص أبي تمّام على التّأريخ أو التّوثيق لجانب هامّ من مشاغل العرب واهتماماتهم في الجاهليّة وصدر الإسلام، فتوفّر اختياره على ذكر أيّام العرب وبعض من أنسابها وشيء من أخبارها ممّا حدا ببعض الدّارسين إلى أن يعدّ تأليف **ديوان الحماسة** ردّا على الشّعوبيّة [128]؛ ومهما يكن حظّ مثل هذا التّعليل من الصحّة، فإنّ الثّابت عندنا أنّ هذا الاختيار إنّما يندرج في إطار سنّة ثقافيّة أشمل، هي سنّة

(124) **ديوان الحماسة**، ص 165.
(125) المصدر السّابق، ص 225.
(126) المصدر السّابق، ص 40.
(127) المصدر السّابق، ص 103.
(128) حسين محمّد نقشة : **حماسة أبي تمّام وشروحها**، ص 3 وص 43.

تدوين أصول الأدب، وهو، بذلك، لا يختلف عمّا جاء في غيره من المجاميع الشّعريّة ويستجيب، في جانب كبير منه، لما تصوّره القدامى من أنّ «الشّعر ديوان العرب» ومن أنّه علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه...» (129).

وصفوة القول أنّ النّظر في هذا القسم قد قادنا إلى أن نتبيّن أنّ غرض الحماسة من الأغراض الرّئيسيّة في الشّعر الجاهلي، بل في الشّعر الإسلامي إلى حدود القرن الثّالث، إذ كانت القوّة السّبيل الوحيد لإثبات الوجود وللتّحرّر من قهر الطّبيعة وسلطان البشر، وبهذا المعنى يكون اختيار أبي تمّام ممثّلا لما يتنازع ذهن الشّاعر العربي القديم من مشاغل ومستجيبا لما عُلّق بالشّعر عند العرب آنذاك من وظائف وغايات.

III - بين باب الحماسة وشعر الحماسة في *ديوان أبي تمّام* :

اقتضى إنجاز هذا القسم النّظرُ من جهة، في أثر ذلك الكمّ الهائل المختار من شعر الحماسة عند العرب فيما نظمه أبو تمّام نفسه من قصائد في غرض الحماسة، واقتضاه، من جهة ثانية، اختبار صحّة ما تخلّل الدّراسات القديمة والحديثة على حدّ السّواء من أحكام وضعت اختيار أبي تمّام في درجة الاستعلاء ونزلت بشعره إلى درجة الاستفال (130).

ولمّا كان تحاور نصوص أبي تمّام مع نصوص سابقة لها مسألة شدّت القدامى منذ أن شاع شعره في النّاس (131) وهي ما تزال كذلك إلى اليوم تلفت المحدثين (132)، ارتأينا أن نقتصر في الأمر على شعر

(129) **طبقات** ابن سلام، ص 10.

(130) من الدّراسات القديمة نذكر مقدّمة **شرح المرزوقي**، ص 13، ومن الحديثة نحيل على **تاريخ النّقد الأدبي** لإحسان عبّاس، ص 72.

(131) عُنِيَتْ بهذه المسألة مصنّفات **كالموازنة** و**الأغاني** و**شرح المرزوقي**.

(132) الطّاهر الهمّامي : ابو تمّام نصّاصا - بحث مخطوط قدّم في ندوة قسم العربيّة بجامعة اليرموك - جويلية 1996.

الحماسة حتّى نقف على تأثير نصّ الحماسة، الذي به عُنينا في القسمين السّابقين، في شعر أبي تمّام وندرك مظاهر تعامل الشّاعر مع هذا النصّ، مستأنسين في ذلك بما وفّرته نظريّة التّناص من مبادئ تحكم تحاور النّصوص.

أسلفنا أنّ أبا تمّام كان أعلم النّاس في زمانه بالشّعر [133]، ولا شكّ في أنّ هذا الأمر قد ساعده على انتقاء ما اعتبره من شعر العرب في الحماسة في دائرة الجودة، وتتبّعنا ما نظم في **ديوانه** من قصائد في الحماسة، فتبيّن لنا أنّ عمليّة التّذكّر هي التي أنتجت قسما مهمّا من شعر أبي تمّام في الحماسة. وأمكننا، إجمالا، ردّ مظاهر تأثير نصّ الحماسة في أشعار أبي تمّام إلى أوجه ثلاثة هي :

1 ـ المعارضة ـ (Pastiche) :

هي في أبسط تعريفاتها ضرب من المحاكاة يتمثّل في أن يحاكيَ المبدع في أثره أثر مبدع آخر محاكاة دقيقة تترجم عن براعة ومهارة لافتين، أمّا قوام المعارضة، في رأي باحث معاصر، فهو «نزعة مشتركة بين مهجتين إلى الاقتراب من مثل أعلى في طرق موضوع مشترك بحيث يفهم أنّ هذه النّزعة في القصيدة المعارِضة وليدة المجاراة لا التلقائيّة» [134].

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكرنا شرطا آخر نعتبره ضروريّا في المعارضة هو اتّفاق القصيدتين المعارِضة والمعارَضة في البحر والرّوي، وقد توفّرت هذه الخصائص في بعض من قصائد أبي تمّام الحماسيّة نكتفي منها بالإشارة إلى معارضته حماسيّة قطري بن الفجاءة الذي يقول :

---

(133) الإحالتان 47 و 48 من هذا البحث.

(134) محمّد الهادي الطّرابلسي ـ **بحوث في النصّ الأدبي**، ص 130 ويمكن الإفادة ممّا جاء بالصّفحة 132 وما بعدها حول أطراف المعارضة وشبكة العلاقات التي تحكم الأطراف.

(وافر) :

فَصَبْرًا فِي مَجَالِ الْمَوْتِ صَبْـرًا ** فَمَا نَيْلُ الْخُلُـودِ بِمُسْتَطَـاعِ [135]

فقد ردّد أبو تمّام المعنى ذاته في قصيدة له وقال : (وافر) :

فَلَبُّ الْحَـزْمِ إِنْ حَـاوَلْـتَ يَـوْمًـا ** بِأَنْ تَسْطِيعَ غَيْرَ الْمُسْتَطَـاعِ [136]

ولم يخل **ديوان أبي تمّام** من معارضة قصائد أخرى عديدة، ولمّا لم تكن تلك القصائد مثبتة في **ديوان الحماسة** [137]، فإنّنا لم نر ضرورة في أن نعرض لها لأنّ الحديث عنها يتجاوز إطار هذا البحث.

2 ـ التّلميـح ـ (Allusion) :

نعني به الإيماء والإشارة والإلماع، وهو كلّ كلام يوحي إلى الذّهن بشيء غير مصرّح به، إنّه ضرب من القصد الضّمني ومن الدّلالة الخفيّة، ونظائر هذا، في **ديوان الحماسة**، عديدة، من ذلك إشارته إلى ما كان من أمر عمرو بن شأس مع ولده عرار [138] عند حديثه عن منزلة الأفشين من المعتصم، يقول : (كامل) :

وَرَأَى بِهِ مَا لَمْ يَكُنْ يَوْمًا رَأَى ** عَمْرُو بْنُ شَأْسٍ قَبْلَهُ بِعِـرَارِ [139]

---

(135) **ديوان الحماسة**، ص 24.

(136) **ديوان أبي تمّام** ج 2، ص 366 ـ ق 92. ب 9.

(137) يمكن أن نحيل، على سبيل المثال، على القصيدة 112 من ج 3 من **ديوان أبي تمّام** في مدح المعتصم، وهي ليست سوى معارضة لقصيدة زهير في مدح أحد الأجواد من العرب. يقول زهير في جود ممدوحه : (طويل) :

تَرَاهُ إِذَا مَا جِئْتَهُ مُتَهَلِّلاً ** كَأَنَّكَ مُعْطِيهِ الذِي أَنْتَ سَائِلُهُ

ويقول أبو تمّام : (طويل) :

وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي كَفِّهِ غَيْرُ رُوحِهِ ** لَجَادَ بِهَا، فَلْيَتَّقِ اللّٰهَ سَائِلُهُ

(138) **ديوان الحماسة**، ص 99.

(139) **ديوان أبي تمّام**، ج 2، ص 205، ق 72، ب 35.

وقد لاحظنا أنّ التّلميح، عند أبي تمّام، كاد يقتصر على استدعاء أيّام العرب في الجاهليّة والإسلام، وإسقاط لحظات وأحداث ماضية على مواقف وأحداث عايشها الشّاعر مثل استحضاره يوم التّحاليق [140]، أو حديثه عن أعلام ورموز من تاريخ العرب عند وصفه ممدوحيه، يقول : (طويل) :

هُوَ الْحَارِثُ النَّاعِي بُجَيْرًا وَإِنْ يُدَنْ * لَهُ فَهْوَ إِشْفَاقًا زُهَيْرٌ وَمَالِكُ [141]

من الواضح إذا أنّ ممدوح الشّاعر، في شدّته، كالحارث بن عبّاد في عداوته لتغلب حين قتلت ابنَ أخيه بجيرًا، وهو، في لينه، كزهير بن جُذيمة العبسيّ ومالك بن زهير بما كان منهما من الصّلح بين القبيلتين ومن الصّبر والاحتمال في حرب داحس والغبراء.

ولم يقتصر أبو تمّام، في ذلك، على البيت الواحد، بل ألفيناه يخصّص لهذا الأمر مقطوعات كاملة من قصائد طويلة [142] ممّا يؤهّلها لأن تكون نماذج في فنّ الملحمة عند العرب.

3 ـ التّحويل ـ (Transformation) :

هو تحوير يطرأ على المعنى أو على التّركيب أو على الإثنين معا، وقد يكون التّحويل جزئيا أو كلّيا، ولمّا كانت ظاهرة التّحويل أمرا لافتا في **ديوان أبي تمّام**، ارتأينا أن نقتصر من ذلك، في الجدول التّالي، على بعض النّماذج قصد الإشارة والتّوضيح :

---

(140) المصدر السّابق، ق 105، البيتان 48 و 49 ص 430 وما بعدها.

(141) المصدر السّابق، ق 109، ب 13، ص 456.

(142) مثال ذلك القصيدة 145 ص 232، ج 3، وقد احتوت على 9 أبيات متتاليّة يشير كلّ بيت منها إلى يوم من أيّام العرب.

الشّعر في ديوان الحماسة

* قَوْمٌ إذَا لَبِسُوا الْحَدِيدَ كَأَنَّهُمْ
في الْبَيْضِ وَالْحَلَقِ الدِّلاصِ نُجُومُ (ص 322)

* خَاضَ الرَّدَى وَالْعدَى قُدُمًا بِمُنْصَلِهِ
وَالْخَيْلُ تَعْلِكُ ثَنْيَ الْمَوْتِ بِاللُّجُمِ (ص 285)

* فَدَعَوا نَزَالِ فَكُنْتُ أَوَّلَ نَازِلٍ
وَعَلاَمَ أَرْكَبُهُ إذَا لَمْ أَنْزِلِ (ص 14)

* سَبُوحٍ إذَا اعْتَرَضَتْ فِي الْعِنَانِ
مَرُوحٍ مُلَمْلَمَةٍ كَالْحَجَرْ (ص 214)

الشّعر في ديوان أبي تمّام

* قَوْمٌ إذَا جَلَبُوا الْجِيَادَ إِلَى الْوَغَى
أَيْقَنْتَ أَنَّ السُّوقَ سُوقُ ضِرَابِ I / 79

* فِي مَكَرٍّ تَلُوكُهَا الْحَرْبُ فِيهِ
وَهْيَ مُقْوَرَّةٌ تَلُوكُ الشَّكِيمَا III / 229

* تَرَاهُ إِلَى الْهَيْجَاءِ أَوَّلَ رَاكِبٍ
وَتَحْتَ صَبِيرِ الْمَوْتِ أَوَّلَ نَازِلِ III / 79

* هَادِيهِ جِذْعٌ مِنَ الأَرَاكِ
وَمَا خَلْفَ الصَّلاَ مِنْهُ صَخْرَةٌ جَلْسٌ II / 226

يتّضح من خلال هذه النّماذج، وهي غيض من فيض، تأثير نصّ الحماسة في شعر أبي تمّام، ويتجلّى منها أيضا أنّ النّصوص، إذ تتوالد، لا تتوالد لتقدّم نسخا متشابهة، وإنّما لتقدّم كذلك نسخا متغايرة، وليس المراد بالاختلاف التّحويل التّام حتّى أنْ لا شَبَهَ ولا صلة للأوّل منها بالآخر، بل هو التّحويل الذي يظلّ فيه النّصّ السّابق طاقة تفجير لنصوص لاحقة ومولّدا لمعانيها ممّا ينمّي الصّورة ويغني دلالتها، لذلك

عَدّت الباحثة (J. Kristeva) «الامتصاص» (L'absorption)، «ضربا من الإثبات والنّفي في آن...»[143].

هكذا أدّى بنا تعقّب مسارب البحث في هذا الباب، على وجه الإجمال، إلى تبيّن ملاحظتين بارزتين، أولاهما أنّ كلّ نصّ ليس سوى «امتصاص لنصوص أخرى متعدّدة وتحويل لها...»[144]، وأنّ هذا النصّ متى ينفصلْ عن ماضيه يصرْ عقيما لا خصوبة فيه أو يستحل على حدّ عبارة (R. Barthes) «نصّا بلا ظلّ...»[145]؛ وتتمثّل ثانيتهما في أنّ نصّ الحماسة كان نصّا مولّدا (un génotexte) بالنّسبة إلى نصّ أبي تمّام الذي هو نصّ مُولَّد (un phénotexte) وكان النصّ الأوّل بمثابة البنية العميقة (La structure profonde) التي نجمت منها بُني سطحيّة (des structures plates) ولكنّ هذه البنى السّطحيّة غيرُ قادرة على طمس معالم النّصّ المولّد مهما يكن حظّها من ثراء الصّورة أو بلوغ الغاية.

---

(143) Semiotiké. P. 119. Coll. Points. 1978.

(144) T. Todorov et Ducrot : Dictionnaire encyclopédique des qciences du langage. éd. Seuil. Paris, 1974. P. 446.

(145) لذّة النصّ - تعريب الحسين سبحان وفؤاد صفا - دار توبقال للنّشر، 1988 ص 37.

البطل «زيطة» بين رواية «زقاق المدق» لنجيب محفوظ وقصّة «زيطة... صانع العاهات» ليوسف الشّاروني (*)

فوزية الصفّار الزّاوق

شدّت انتباهنا ونحن نقرأ رواية «زقاق المدق» [1] لنجيب محفوظ شخصيّةُ زيطة بتركيبتها الاجتماعيّة الغريبة وسرعة تنقّلاتها في الزّقاق ونشاطها الدّؤوب ليلا بين المقابر تسلب الموتى طاقم الأسنان الثّمين أو فوق المزابل تُجري عملياتها الجراحيّة على ألأصحّاء لتضمن لهم ولها سبل العيش. قرأها يوسف الشّاروني وتأثّر بها فاستلهم منها قصّة قصيرة بعنوان «زيطة... صانع العاهات».

(*) من مواليد أكتوبر 1924. ليسانس آداب (فلسفة) 1945.
نذكر من بين مؤلّفاته :
- العشّاق الخمسة : طبعة أولى، الكتاب الذّهبي، روز اليوسف، 1954.
- رسالة إلى إمرأة : مجموعة قصصيّة، الكتاب الذّهبي، روز اليوسف، 1960.
- الزّحام : مجموعة قصصيّة، دار الآداب، بيروت، 1969.
- دراسات في الرّوايات والقصة القصيرة الأنجلو مصريّة، 1967.

(1) نجيب محفوظ : «زقاق المدقّ»، دار سحنون للنّشر والتّوزيع، مكتبة مصر القاهرة، 1989.

ومعلوم أنّ شخصيّة زيطة هي إحدى شخصيّات نجيب محفوظ في رواية «زقاق المدقّ». وقد وجدناها أيضا شخصيّة محوريّة في القصّة القصيرة التي ذكرنا عنوانها آنفا. فماذا حصل لهذه الشّخصيّة وقد انتقلت من رواية «زقاق المدقّ» لنجيب محفوظ إلى القصّة القصيرة ليوسف الشّاروني «زيطة... صانع العاهات» ؟ [2].

لقد همّنا تغيّر أمر هذه الشّخصيّة إذ هاجرت من نصّ طويل هو الرّواية إلى نصّ قصير هو القصّة. ماذا حصل لها بعد الهجرة ؟ هل تغيّر مسارها وتغيّرت مقاصدها وخصائصها وأفعالها ؟

نشرت هذه القصّة القصيرة لأوّل مرّة سنة 1949 في مجلّة «الأديب» البيروتيّة وهي «مهداة للأستاذ نجيب محفوظ» وفي ذلك يقول الشّاروني «أوّل رواية قرأتها لنجيب محفوظ كانت «زقاق المدقّ» وأذكر أنّي أعجبت بها كلون غير مألوف في الرّواية المصريّة في ذلك الوقت (1945 ـ 1946)، وكانت نتيجة إعجابي بهذه الرّواية أنّي كتبت قصّة البطل فيها مستمدّ من إحدى الشّخصيّات الرّئيسيّة في الرّواية وهذا بمثابة إعجابي واختلافي مع نجيب محفوظ» [3]. ولعلّ همّ الشّاروني في البداية كان تصوير الجوّ العام للواقع المرير الذي كان عليه المجتمع المصري إثر الحرب العالميّة الثّانيّة.

وقد يكون مفيدا الانطلاق في دراسة هذه القصّة من صيغة **العنوان ودلالته** وهو «زيطة... صانع العاهات». إنّ عنوان القصّة جاء في صيغة مخبَر عنه هو «زيطة» وخبره هو «صانع العاهات». جاء الخبر مركّبا إضافيّا كما جاء فيه لون من العدول المعنوي. ذلك أنّ القارئ يفاجأ بالصّانع الذي ينتج العاهة.

---

(2) يوسف الشّاروني : مختارات قصص ـ رياض الرّايس للكتب والنّشر، لندن، قبرص ـ 1992، الطّبعة 1، كانون الثّاني/يناير 1992، ص 295.

(3) انظر : «الخوف والشّجاعة»، دراسات في قصص يوسف الشّاروني، الطّبعة الأولى، القاهرة، 1971، دار الطّباعة، ص 75.

قرأ يوسف الشّاروني رواية «زقاق المدق» وأعجب بها إلى حدّ الدّفاع عن أحد شخصياتها هو «زيطة» وذلك بفتح ملفّه من جديد. هو شخصيّة غريبة الأطوار يُنْتِجُ الشرّ.

النّاظر في نصّ نجيب محفوظ وفي نصّ يوسف الشّاروني لا يلبث أن يدرك أنّ النّصّ الثّاني سَليلُ النّصّ الأوّل. ذلك أنّ أحداث هذه الرّواية تقف إثر القبض على «زيطة» وصديقه الدّكتور «بوشي» والزجّ بهما في السّجن.

وفي ذلك يقول الرّاوي محدّثا أحد شخوص الرّواية وهو عبّاس الحلو : «أما علمت بأنّ الدّكتور بوشي وزيطة مسجونان ؟ ثمّ قصّ عليه كيف قبض عليهما في قبر الطّالبي مُتَلَبّسَيْنِ بِجَرِيمَة سرقة طقمه الذّهبي... ولم يكن يستبعد أن يرتكب زيطة أشنع الجرائم [4].

ونحن إذ نطّلع على رواية «زقاق المدقّ» لنجيب محفوظ نكتشف أنّ شخصيّة زيطة بقيت في نظر النّاس قريبة من دنيا الجريمة وإن هم لم يفهموا أسبابها، إذ لم يتساءل أحد عن «سرّ صناعة العاهة» ؛ زيطة رغم ما قام به من مجهودات في سبيل توفير الشّغل لبعض العاطلين، بقي في نظرهم متحيّلا شيطانا ومجرما، في حين يَفْضُلُهُ «الدّكتور بوشي فهو دكتور أسنان، أخذ فنّه من الحياة... ولعلّه أوّل طبيب يأخذ لقبه من مرضاه» [5]. ويكسّر تلك الرّتابة المقوتة شيء من الوعي على لسان السيد رضوان أحد شخوص «زقاق المدقّ» إذ يقول : «ولا أكتمكم يا سادة أنّ شعورا بالذّنب داخلني لأنّ أحد الرّجلين كان يقتات على الفُتات وقد نبش الأرض لعلّه يجد بين عظامه النّخرة [أي الطّالبي] لقمة يستسيغها، كالكلب الضال يلتقط رزقه من أكوام الزّبالة... واستصرخني الضّمير

(4) زقاق المدقّ، ص 229.

(5) المصدر نفسه، ص 8.

المعذّب أن ألبّي النّداء القديم، وأن أشدّ الرّحال إلى أرض التّوبة مستغفرا»[6].

وحجّ السيد رضوان تكفيرا عن ذنوب أهل الحيّ المتمثّلة في السّرقة والفجور باستثناء العاهة التي يصنعها زيطة لكسب العيش، فهي في نظره لا تعدّ ذنبا.

ويبقى «زيطة» والدّكتور «بوشي» في السّجن قابعين لا أحد يبالي بهما فقد طواهما النّسيان. ويأتي يوسف الشّاروني يخبرنا في قصّته بموت «زيطة» في السّجن منذ أيّام، ويرى أن يخلّد ذكره بإقامة تمثال له : ذلك أنّه نال الجزاء على سوء صنيعه أي السّرقة، ولكنّه قام بعمل بطولي إذ حلّ مشكلة البطالة في المدينة بصنع العاهة التي جعلها سبيلا إلى العيش. ثمّ عبّر الشّاروني عن مقترح مضمونه تخليد ذكرى «زيطة» قال : «ورأيت أن أتقدّم بالتماس إلى الجهات المختصّة مطالبا بأن يصنعوا له تمثالا ويقيموه على رأس «زقاق المدقّ» راجيا أن يفصل حضرات المختصّين كلّ الفصل بين ذلك العمل الإضافي الذي أدّى به إلى السّجن وأخذ الجزاء عليه، وبين هذا العمل البطولي الذي وقف زيطة حياته عليه»[7].

* * *

وقد أراد الشّاروني بهذا الخبر وهذا النّداء أن يبعث شخصيّة زيطة من «أرشيف» نجيب محفوظ كي يفتح ملفّه من جديد، ناسجا بذلك لونا من الكتابة القصصيّة. وبذلك ينطلق نسق جديد للأحداث بعد أن توقّف على لسان الرّاوي الأوّل. ذلك أنّ «هذا المنزع الفنّي ليس بعيدا عمّا شاع...

---

(6) المصدر نفسه، ص ص 273 ـ 274.

(7) مختارات قصص ليوسف الشّاروني، ص 295.

في الأدب المحلّي والعالمي وعُزف باسم التّناص "Intertextualité"[8].

«زيطة» أُودِعَ السّجن في «زقاق المدقّ» من أجل السّرقة ونَسُوا عمله الأصلي المتمثّل في صنع العاهة؛ لذلك يميّزه الشّاروني عن صانعي التّخريب والتّشويه ويُجلّه، فيعزّز التماسه الأوّل في بداية النّصّ المتمثّل في صُنْع تمثال يخلّد ذكراه بطلبٍ ثانٍ، وهو «المحافظة على خرابته التي أمضى فيها حياته، لعلّها تصبح ذات يوم أثرا تقصده الوفود من كلّ أقطار الأرض، فلا أقلّ من أن نردّ إليه بعض صنيعه...»[9].

وكأنّنا بيوسف الشّاروني وهو يكتب قصّته يريد أن يَلفت انتباه أصحاب السّلطان إلى ما تتضمّنه العاهة من رمز. ولئن تقلّص النّصّ الرّوائي لنجيب محفوظ وتحوّل إلى نصّ قصصيّ عند يوسف الشّاروني، فلا أحد يستطيع أن ينكر قيمة هذا التحوّل إذ أصبح «صانع العاهات» في نصّ المبدع الثّاني شخصيّة محوريّة تسلّط عليها الأضواء، تتحرّك بسرعة فائقة تضاهي سرعة الأحداث. كان شأن زيطة في الرّواية ثمّ في القصّة «شأن كلّ صانع عظيم - فهو يعيش ويصنع لغيره سبل العيش»[10] ويتفانى في صناعة التّشويه لحرفائه بإتقان ينافس به أرباب الصّنائع في الغرب.

وعبثا يُودع زيطة السّجن من أجل عمل إضافي اضطرّ إليه اضطرارا ونُسي عمله الأصلي الذي جاء من أجله إلى العالم أي «صناعة العاهات». فكم من صاحب عاهة طبيعيّة لا يفتأ أن يَهْلك، وكم من صاحب عاهة «مصنوعة» يطول به العمز، فيستعمل عاهته وسيلة للرّزق: على هذا المعنى أقام الشّاروني قصّته مستلهما رواية نجيب محفوظ، معبّرا عن ذات متأزّمة تفانى بطلها في العمل لاكتساب صناعة تضمن لها كينونتها ووجودها في مجتمع مُصَنَّعٍ لا يعبأ بغيره من الذّوات... والحال أنّ

---

(8) انظر فصل الدّكتور احمد درويش عنوانه: «صراع الرّاوي والفيلسوف» في قصص يوسف الشّاروني، مجلّة العربي، مارس 1994، ص 128.

(9) المختارات، ص 303.

(10) المصدر نفسه، ص 300.

«زيطة» كان يؤمن إيمانا راسخا بقيمة العمل الذي يقدّمه لحرفائه في المجتمع «فالشّحاذ يأتيه ـ على حدّ قوله ـ وهو لا يساوي مليما، فإذا غادره فقد ساوى ثقله ذهبا» [11]. ورغم هذا كان يُعدّ مجرما شرّيرا، وشيطانا آثما، لا يبالون بعمق ذاته وصفاء سريرته وهو يصنع لهم العاهة.

ألم يكن زيطة... صانع العاهات في رواية «زقاق المدقّ» منبوذا ومماثلا للتّراب ؟ هو إلى القذارة أقرب منه إلى الإنسان. تصفه «حسينة الفرّانة» في الرّواية بشتّى الأوصاف القذرة : إنّه في نظرها «شيطان لا عمل [له] إلاّ تشويه البشر». إنّه يكنّ لها الودّ والحبّ العميق وهي تحقّر من شأنه وكأنّ زوجها «جعدة» خير منه، ولم يفهم هو سرّ تصرّفاتها معه. ويبقى الأمر غامضا في «زقاق المدقّ» حتّى يجيئ نصّ يوسف الشّاروني كأنّه شرح لنصّ نجيب محفوظ، فنقرأ فيه قوله : «لم تكن «حسينة» في حاجة إلى صانع عاهات يشوّه عليها حياتها الزّوجيّة لأنّه كان لها في هذه الحياة ما يغنيها عن معونته، ... فلا عجب إن استغنت عن «زيطة» كما استغنى عنه سائر سكّان الزّقاق» [12].

والنّاظر في كلا النّصّين يلاحظ تقابلا بين الرّؤيتين، ولكنّه تقابل لا يؤدّي إلى التّنافر بقدر ما يؤدّي إلى التّكامل. فنجيب محفوظ يبدع نصّا والشّاروني في بعض المواقف يفسّر شيئا من غموض هذا النّصّ، فيبدو الخلاف على أشدّه بين مُبدِعٍ أوّل ومُبْدِعٍ ثانٍ.

والمتأمّل في شخصيّة زيطة في رواية «زقاق المدقّ» يلاحظ أنّ سخرية المجتمع من هذا البطل تتعدّى الأوصاف الخارجيّة وتنال من كيانه. فهو «شيء مكوّم لا يفترق عن أرض المكان قذارة ولونا ورائحة، لولا أعضاء ولحم ودم تَهَبَهُ الحقّ ـ على رغم كلّ شيء ـ في لقب إنسان ؟...

(11) المصدر نفسه، ص 302.
(12) المصدر نفسه، ص 301.

وحسبه أن يُرَى مرّة واحدة كي لا يُنْسَى بعد ذلك أبدا، لبساطته المتناهية، فهو جسد نحيل أسود، وجلبابٌ أسود، سوادٌ فوقه سَوَادٌ، لولا فرجتانيلمع فيهما بياض مُخِيفٌ هما العينان»[13].

فصورة «زيطة» في الزّقاق هي صورة تكاد تنطق بروح الزّمن الرّديء في عصر فقدت القيم فيه موازينها، والألوان طبيعتها، والشّخوص أصالتها. فكلّ شيء على غير أصله، فجسده أسود بالرّغم من أنّه أسمرُ اللّون في البدء، وجلبابه أسود بالرّغم من أنّه أبيض اللّون في الأوّل، وحتّى اللّون الأسود فَقَدَ سواده الطّبيعي لتراكم السّواد عليه، فإذا هو سواد على سواد.

ولئن تكاثف التّشاؤم واستولى اللّيل بظلامه الدّامس على الزّقاق فهذا لا يعني أنّ شيئا من البياض سيخفّف من ظلمته؛ بل إنّ الأمر على عكس ذلك، قد يُحدث البياض نُفُورًا، يهيّئ الشّعور بالخوف، فلا شيْءَ يبعث على الطّأنينة في هذا الزّقاق في الرّواية «ولم يكن زيطة على ذلك زنجيّا، بل إنّه مصريّ أسمر اللّون في الأصل، ولكن القذارة الملبّدة بعرق العمر كوّنت على جثّته طبقة سوداء، كذلك جلبابه لم يكن في البدء أسود، ولكن السّواد مصير كلّ شيء في هذه الخرابة»[14]. هكذا قال نجيب محفوظ، كلّ شيء يتحوّل في «الزّقاق» فالألوان تفقد نصاعتها والأجساد تفقد طبيعتها وأصلها. الإنسان «يتشيّأ» ويفقد إنسانيّته وروحه. أمّا زيطة فهو على الرّغم من حيويّته وحركيّته لا يتعدّى في نظر النّاس الجثّة، فالحياة في رواية «زقاق المدقّ» صنو الموت. جاء على لسان أحد أبطال نجيب قوله: «يالك من رجل خاملٍ معدوم الحياة... أعياني إيقاظك يا ميّت»[15].

---

(13) زقاق المدقّ، ص 56.

(14) المصدر نفسه، والصّفحة نفسها.

(15) المصدر نفسه، ص 36.

وكأنّنا بنجيب محفوظ يحّار تجاه هؤلاء الأحياء في الزّقاق - وكأن لا حياة فيه - ويدعوهم إلى أن يكون لهم شيء من الوعي لحقيقة واقعهم. وجاءت دعوته هذه في سخريّة لاذعة يقول : «أهي حياة حقّا ؟ هذا الزّقاق لا يحوي إلاّ موتا، وما دمتَ فيه فلن تحتاج يوما للدّفن عليك رحمة الله» (16).

إنّ الجدليّة قائمة بين الحياة والموت. نجد زيطة وهو يتفنّن في صنع العاهة بالتّشويه : يسلب بعض الحياة من الأحياء كما نجده وهو يسرق ما لدى الموتى من متاع نفيس كطاقم الأسنان الذّهبي من «جثّة المرحوم عبد الحميد الطّالبي» يكسب رزقا ليواصل الحياة.

حاول زيطة إذن أن يكون مساعدا لغيره من النّاس وأن يدرك قضيّة عيشهم، ولكن النّاس لم يفهموه لأنّه كان في مباشرة عمله، وهو يصنع لهم العاهة يقسو عليهم قسوة أليمة مقصودة «مستخفيا وراء سرّ المهنة» (17). هكذا بقي الأمر عند نجيب محفوظ في «زقاق المدقّ». أمّا نصّ الشّاروني في قصّته «زيطة... صانع العاهات» فقد جاء ليفتح مغلقات هذه القسوة فيقول : «فلسنا نزعم أنّه اختار هذا النّوع من الصّناعة إشفاقا على الإنسانيّة وبرّا بها، لقد كان يُرضِي باختياره ذاك حاجة دفينة إلى القسوة في مجتمع قَسَا عليه حتّى لتذوّق التّراب...» (18).

واضح أنّ شخصيّة «زيطة» تغيّرت صورتها لدى القارئ عندما تبنّاها الشّاروني. هل كان شخصيّة منقوصة عند الأوّل فاستكملت خصائصها عند الثّاني ؟ المهمّ في حقيقة الأمر، حسب رأينا، أنّ يوسف الشّاروني جعل من «زيطة» وهو يباشر عمله ثائرا على قِسْمَةِ الأرْزَاقِ

---

(16) المصدر نفسه، والصّفحة نفسها.

(17) المصدر نفسه، ص 57.

(18) المختارات، ص 300.

كما جعل منه زعيما مناضلا في سبيل العدل الاجتماعي حتّى قال : «إنّ العاهة قد تكون وقارًا به يستطيع الشّخص أن يحصل على وجوده في المجتمع»[19].

لقد فطن الشّاروني إلى مقصد «زيطة» فيما يفعل، فكأنّه منذ بداية القصّة اهتدى إلى فلسفة الصّنع والصّناعة والمجتمع المصنّع. ولئن بدت الصّناعة سبيلا لكسب الرّزق فهي عند الشّاروني أعمق معنى، إذ أصبح التّشويه في نظره عملا خلاّقا إيجابيّا، وفي ذلك يقول «لا يفهم «زيطة» التّشويه مجرّد معنى جمالي في الجامد أو الميّت بل هو معنى نابض حيٌّ سيَأتيهِ من أجلِهِ المجهولون والمخفقون متسلّلين من مشارق المدينة ومغاربها... »[20].

* * *

أمّا بعد، ألا يمكن أن نرى في شخصيّة «زيطة» عند الشّاروني بطلا واقعيّا رمزيّا في آن ؟

لقد استدعى الشّاروني شخصيّة زيطة من رواية «زقاق المدقّ» لنجيب محفوظ، فجعل منها شخصيّة محوريّة في قصّته بعد أن كانت شخصيّة ثانويّة في الرّواية ؛ وأكثر من ذلك، فقد صاغها بمختلف ملامحها وصفاتها وأفعالها صياغة جعلها إلى الرّمز أقرب وبالتّجريد ألصق ؛ «فما أقبل زيطة إلى هذا العالم حتّى كانت فرحة عظيمة لأبويه، كما كان خلاصا للكثيرين فيما بعد... فكان مجيئه ـ كمجيء أيّ صانع عظيم ـ بعد انتظار وترقّب وحاجة...»[21].

(19) المصدر نفسه، ص 301.
(20) المصدر نفسه، ص 298.
(21) المصدر نفسه، ص 296.

* * *

ثمّ يوغل الشّاروني في الإقناع بالرّمز لشخصيّة «زيطة» فيقارن بينه وبين المسيح مع وجود الفارق، فكما كان المسيح منذ ألفين من السّنين يَشْفِي المرضى والعُمْيَ والعُرْجَ فيهب لهم إذن آنذاك حياةً جديدةً حتّى سُمّيَ صَانعُ المعجزات، كذلك أقبل «زيطة» إلى هذا العالم في القرن العشرين «يصنع المرضى والعُمْيَ والعُرْجَ ليَهَبَهُمْ بذلك حياة جديدة حتّى لقد سُمّيَ «صانع العاهات»[22].

ثمّ نجد الشّاروني يوغل في الرّمز الذي خُيّل إليه فيه أنّ «زيطة» من كبار زعماء العالم فدعا إلى إذاعة صيته وذلك بأن «تنشر في - يوم من الأيّام - صورَه في المعابد والمخادع وتُباع تماثيله في الحوانيت والمواليد، وتؤلّف الكتب عن أعماله وحياته. ولهذا تدركون تواضُع ما نُطَالِبُ به من صُنْعِ تمثال صغير يقام له الآن على رأس زقاق المدقّ»[23].

لقد كان «زيطة» بصنيعه الشّنيع ظاهرا، كما صوّره قلم الشّاروني، فيلسوفًا وذلك بتشغيل العاطلين بعد أن يصنع العاهات مُشَوّهًا بها أجسادهم : «فقد كانوا يمدّون أيديهم فيردّها إليهم النّاس فارغة، وكانوا يطالبون بحقّهم في الحياة فيأباها عليهم الآخرون. فيقبلون على زيطة ثمّ يغادرنه عميان وكُسْحَى وحُدْبًا وكُسْعَى ومبتوري الأذرع أو الأرجل، بذلك يهبهم حقّهم في الحياة، وما يبرّر لهم اصطناع صناعتهم»[24].

إنّ زيطة زعيم تشغيل العاطلين بتيسير الشّحاذة لهم في مجتمع غير عادل.

---

(22) المصدر نفسه، ص 303.

(23) المصدر نفسه، الصّفحة ذاتها.

(24) المصدر نفسه، ص 299.

أكان نجيب محفوظ يقصد إلى هذه المعاني عندما ابتدع شخصيّة زيطة في «زقاق المدق» ؟ الحقّ - في رأينا - أنّ يوسف الشّاروني كان «راويا فيلسوفا» جعل من قصّته سبيلا إلى النّضال الاجتماعي ودعوة إلى العدل بين النّاس، متجاوزا بذلك الواقعيّة النّقديّة عند نجيب محفوظ.

نحن على كلّ حال إزاء نصّ قد استدفأ بنصّ آخر ؛ فأفاد منه مستلهما، إيّاه فإذا القارئ إزاء نصّين متضافرين، ومن ذلك نشأ قول على قول في الكتابة القصصيّة العربيّة الحديثة.

ملامح من آراء جبران النّقديّة
في الأدب والفنّ
من خلال « الشّعلة الزّرقاء »

سعاد نُبيّغ

لا يكاد كتاب من كتب النّقد الأدبي العربي الحديث يخلو من ذكر اسم جبران خليل جبران والإشارة إلى طرافة كتاباته، غير أنّ اهتمام معظم الباحثين والنّقّاد يكاد ينحصر في تحليل مؤلّفات جبران العربيّة منها والأجنبيّة وبعض رسومه مع التّغاضي عن رسائله. فحسب عملنا لم تحظ رسائل جبران خليل جبران بأبحاث قيّمة مستقلّة لاسيما رسائله إلى عدد كبير من النّساء منهنّ مي زيادة. ومن هنا كان اختيارنا لكتاب «الشّعلة الزّرقاء» [1] وهي رسائل جبران خليل جبران إلى مي زيادة ولاختيارنا هذا أسباب :

(1) «الشّعلة الزّرقاء : رسائل جبران خليل جبران إلى مي زيادة»، تحقيق وتقديم : سلمى حفّار الكزبري والدّكتور سهيل بديع بشروئي، منشورات وزارة الثّقافة والإرشاد القومي دمشق 1979. وهو كتاب من الحجم المتوسّط عدد صفحاته 309، يحتوي على مقدّمة تقع بين الصّفحتين السّابعة والثّامنة والعشرين (7 ـ 28) وعلى قسمين كبيرين : تضمّن القسم الأوّل رسائل جبران المرقونة واشتمل القسم الثّاني على رسائله المخطوطة.

ـ إنّ هذه الرّسائل التي مرّ على صدورها أكثر من عشرين سنة (1979) لم تحظ بدراسة معمّقة مستوفاة باستثناء تقديم وجيز في صفحتين لعيسى أبو فتوح موسوم بـ «على هامش كتاب الشّعلة الزّرقاء» [2] وآخر في أربع صفحات من الحجم الصّغير لعمر بوشموخة عنوانه «رسائل جبران إلى مي زيادة» [3].

إنّنا نعتبر مثلما يعتبر محققا الرّسائل أنّ هذا الكتاب أثر جديد من آثار جبران ظلّ إلى وقت غير بعيد مسكوتا عنه بل إنّنا لنعتبر أنّ هذه الرّسائل الأثر الأكثر أصالة و«صدقا» بل لعلّه أقرب آثاره إليه. ولذا رأينا أن نعرض لهذه الرّسائل وندقّق القول فيها علّنا نصل إلى استكناه بعض الجوانب الخفيّة فيها. على أنّنا نشير منذ البدء إلى أنّ العناية في هذا البحث لن تكون مركّزة على العلاقة الوجدانية القائمة بين جبران ومي بقدر ما ستكون مركّزة على ما أسفرت عنه هذه العلاقة من آراء ومواقف وقضايا.

علما أنّ هذه الرّسائل قد انفردت بإيراد معلومات «ثمينة» و«شهادات» دقيقة مترجمة لحياة جبران قد لا نجد لها أثر في كتاباته الأخرى ومن هنا طرافتها، فالرّسائل بهذا الاعتبار قد تصبح «أداة تسجيل واستقصاء بل حجّة وشهادة في زيادة التّعريف بجبران وبأدبه وفنّه».

وعلى هذا الأساس كان توزيعنا لهذا البحث على محورين كبيرين هما :

---

(2) عيسى ابو فتوح : «على هامش كتاب الشّعلة الزّرقاء»، مجلّة أديب، سبتمبر / أكتوبر 1982 صص 10 ـ 12.

(3) عمر بوشموخة : «رسائل جبران خليل جبران إلى مي زيادة»، الاتحاف، السنة 13 العدد 84 ديسمبر 1997، ص 45.

I - ملامح من جبران في «الشّعلة الزّرقاء».

II - آراء جبران النقديّة في الأدب والفنّ من خلال «الشّعلة الزرقاء».

I - ملامح من جبران في «الشّعلة الزّرقاء» :

بما أنّ هذه الرّسائل تبدو «وثيقة» قيّمة قد انفردت بإيراد بعض المعلومات الدّقيقة عن أسرة جبران وعلاقته بأمّه وعن شواغله اليوميّة وشخصيّته الفذّة وعن علاقته الوجدانيّة بمي زيادة رأينا أن ننظر في ملامح من جبران فيها لكن في إيجاز كبير.

بخصوص أصل جبران وعلاقته بأمّه لئن بدا جبران «متواضعا» مع مي زيادة «متضائلا» أمامها، مكتفيا بالإشارة إلى عمق الصّلة التي تربط أسرته بالكنيسة [4] فقد بدا مُغاليا في الإشادة «بصراحة» أصله، و«أصالة» محتده مع حبيباته الأجنبيّات [5] سواء تعلّق الأمر بتاريخ أسرته القديم أو الحديث، ممّا جعل الدّارسين يهتمّون بهذه النّاحية. فجلّ الأبحاث التي تسنّى لنا الاطّلاع عليها تكاد تُجمع على عدم توفّر أدلّة دقيقة تثبتُ ما يزعمه من عراقة أسرته وكلّ ما تناهى إلينا تقريبا يظلّ مجرّد تخمينات واجتهادات.

لقد أورد جان بيار دحداح (Jean Pierre Dahdah) وأنطوان غطّاس كرم ومتري سليم بولس وغيرهم أخبارا متباينة بخصوص أصل عائلة

(4) الشّعلة الزّرقاء ص 81.

(5) لمزيد من التوسّع انظر : محفوظ عصام : جبران : صورة شخصيّة. المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر ط 2، 1982، وكذلك كتاب : خريستو نجم : المرأة في حياة جبران، دار الرّائد اللّبناني، الحازميّة لبنان ط 1، 1985، وأيضا كتاب : عزيزي وفيق : نساء في حياة جبران وأثرهنّ في أدبه. دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط 1، 1992.

جبران، فأشاروا تارة إلى تواتر أسطورة عائليّة ترتقي بأصل عائلته إلى بني كلدان، وذكروا طورا آخر أنّ عائلته سليلة الغساسنة، وينفي خليل حاوي [6] وجود وثائق تثبت أصل عائلة جبران وينتهي إلى أنّ أصل عائلته مثل أصل معظم الأسر اللّبنانيّة غير أكيد.

غير أنّ كلف جبران بالافتخار بتاريخ أسرته الحديث كان أشدّ، ذلك أنّه لم يتوان عن التّصريح لماري هاسكل بثراء جدوده وذيوع صيتهم فيقول :

«كان جدّي لأبي أرستقراطيّا وثريّا، وكان يحتفظ في بيته بالأسود الأليفة كأنّها قطط. أمّا جدّي لأمّي فكان مطرانا معروفا بسعة اطّلاعه يتقن اليونانيّة واللاّتينيّة والفرنسيّة والإيطاليّة إضافة إلى العربيّة. وأمّا جدّتي لأمّي فكانت إبنة أحد أغنى الرّجال في لبنان... لو أستطيع فقط أن أصف لك بيتنا الفخم في بشرّي... أتذكرين المتحف الذي دخلناه أمس ! لقد كنت أشعر أمس كأنّني في بيتي...» [7].

ولكن لئن سكت جبران عن ذكر الأسباب الحقيقيّة التي دفعته إلى الهجرة إلى أمريكا صحبة والدته وإخوته فإنّ الدّارسين أجمعوا أو كادوا على أنّ الخصاصة كانت الدّافع الرّئيسي إلى الهجرة، وأنّ التّطلّع إلى غد أفضل هو الذي شجّع والدته على الفرار بهم من براثن البؤس والشّقاء تاركة زوجها - والد جبران - غارقا في لجج الخمر يلعق طعم المرارة والحرمان... لذا فلئن لم يشر جبران في غضون الشّعلة الزّرقاء - ولو

(6) انظر مقال : متري سليم بولس : أصل عائلة جبران. جامعة القدّيس يوسف، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة (بيروت) المجلّة 6 - 1991 - 62 ص ص 55 - 59.

(7) محفوظ عصام : جبران : صورة شخصيّة، ص 17.

إشارة عابرة إلى أبيه وإخوته فقد أفاض في الحديث عن أمّه وإبراز العلاقة الحميمة التي تربط بينهما مصرّحا أنّه قد ورث عنها «تسعين بالمائة من أخلاقه وميوله» (8) مؤكّدا أنّ اللّحمة التي تشدّه إليها قد توطّدت وتمتّنت بعد وفاتها وفي هذا يقول :

«لقد كانت ولم تزل أمّا لي بالرّوح، وإنّي أشعر اليوم
بقربها منّي وتأثيرها فيّ ومساعدتها لي أكثر ممّا
كنت أشعر به قبل أن تذهب...» (9).

فهذه الأمّ التي يحبّها جبران وتُحبّه قد فتحت أمامه أبواب الهجرة والاستيطان في أمريكا بأن اصطحبته مع إخوته إلى بوسطن ثمّ إلى نيويورك بحثا عن موارد جديدة للرّزق، فكان اطّلاعه على هذا العالم الجديد مؤثّرا إيجابيّا في حياته ومنعرجا هامّا مكّنه من تنويع شواغله وصقل شخصيّته.

فعلا، إنّ بعض الومضات الواردة في رسائل جبران تشي بتعدّد أنشطته الثّقافيّة في نيويورك. فقد كان يزور المعارض، ويغشي المنتديات ويرسم اللّوحات وينشر المقالات... وممّا يذكره في هذا الصّدد قوله : «فلا يمرّ أسبوع إلاّ وأذهب مرّة أو مرّتين إلى الأوبرا...» (10) كلّما زرت مدينة بوسطن أذهب إلى متحفها...» (11) وكنت منذ فجر حياتي أجيء هذه المكتبة العموميّة...» (12).

(8) الشّعلة الزّرقاء ص 81.

(9) الشّعلة الزّرقاء ص 83.

(10) نفس المرجع ص 32.

(11) نفس المرجع ص 139.

(12) نفس المرجع ص 160.

ولئن كان من العسير علينا الإحاطة بمختلف جوانب شخصيّة جبران وتحديد البعض من ملامحها على وجه الدقّة فإنّه قد تيسّر لنا رصد أهمّ الخصائص التي بها تنفرد، إذ يتّضح لنا من خلال الرّسائل أنّ هذه الشّخصيّة معجبة بنفسها إلى حدّ التطرّف والمغالاة، نزّاعة إلى التميّز، والتّفرّد إلى حدّ الشّذوذ ثمّ هي ثريّة بالصّفات المتناقضة المتكاملة من كآبة وحيرة وعزوف عن الاجتماع وعشق للطّبيعة إلى حنين إلى الماضي وتمسّك بروحانيّة الشّرق وشغف بالموسيقى وتمجيد للحبّ وتقديس للمرأة وتأليه للذّات وارتقاء بها إلى مصاف الأنبياء، فإذا هو المسيح عينه يرزح تحت مائة صليب وصليب، وإذا هو شخصيّة متورّمة متضخّمة مهيمنة مستأثرة تعشق الكلّيات وتذوب فيها، تحلم بالمطلق وتتّحد به.

وفوق كلّ ذلك فجبران شخصيّة «زنبقيّة» كلفة بالإيهام والمداراة، تخدع نفسها وتخدع غيرها وتمعن في الخداع والتّمويه، فتسعى إلى أن تنحت لنفسها صورة «ضبابيّة» غريبة، وتسعى إلى أن تحمل غيرها على التّصديق بتلك الصّورة التي تودّ أن تكون لها متجاوزة بذلك حدود الحقيقة والواقع... وقد يستهويها أحيانا الإبحار عبر عقيدة التّقمّص أو التّناسخ فيتهيّأ لها أنّها عاشت في أزمنة متباعدة، متعاقبة، متشابكة وفي أمكنة مختلفة متنوّعة فإذا بصورتها تتّسع وتمتدّ وإذا بها تغدو شخصية كسموبوليتيّة كونيّة وإذا بها تصرّح قائلة :

«بأنّ عندها شعورا واعيا بكونها عاشت حياة بشريّة في الماضي، وأنّها في حيواتها الماضية عاشت مرّتين في سوريا لكن لفترات قصيرة ومرّة في إيطاليا إلى سنّ الخامسة والعشرين، وفي اليونان حتّى الثانية والعشرين، وفي مصر حتّى الشيخوخة، وعدّة

مــرّات ستّ مــرّات أو ســبــعـــا في بلاد الكلــدان،
وواحدة في كلّ من الهنــد وفــارس» [13].

وقد يتأكّد لنا شغف شخصيّة جبران بالمخاتلة والإيهام عند محاولته إقناع مي زيادة بأنّه سبق أن حطّ الرّحال بمصر وتمرّغ في شواطئها، وتردّد على الأهرامات واستمتع بمناجاة أبي الهول وممّا يذكره في هذا الصّدد قوله في إحدى رسائله إليها :

«عندمــا كنتُ في مــصـــر، كنت أذهب مــرّتين في الأسبوع وأصرف السّاعات الطّوال جالسا على الرّمال الذّهبيّة محدّقا بالأهــرام وأبـي الهـول وكنتُ في ذلك العهـد صبيّـا في الثّـامنــة عـشرة» [14]. أي في سنــة 1901.

وهو لا يكتفي بذلك بل يذكر في موطن آخر من الرّسائل حلوله بمصر وبالإسكندرية بالذّات فيقول :

«لقـد أصـغـيت إلى تلك النّغمـة حتّى وأنا على رمـال الإسكندريّة، نعم على رمــال الإسكندريّة - وكــان ذلك في صيف 1903...» [15].

مع أنّ لا أحد من النقّاد والباحثين في سيرة جبران قد ألمع حتّى إلى مجرّد مروره بشواطئ مصر، علما أنّ جبران لم يعد إلى بوسطن خلال

(13) الصّايغ توفيق : اضواء جديدة على جبران، رياض الريس للكتب والنّشر. ط. 2. لندن 1991 صص 47 - 48.
(14) الشّعلة الزّرقاء ص 32.
(15) نفس المصدر ص 67.

سنة 1901 كما يذهب إلى ذلك غسّان خالد [16] أو في أفريل 1902 كما يُحاول أن يُثبت الدّحداح [17] ذلك، أو في غضون جانفي من سنة 1903 كما يذكر كلّ من نعيمة [18] وكرم أنطوان كرم، فأغلب الظنّ أنّه كان في تلك الفترة في بوسطن لا في مصر كما يدّعي ويزعم.

ثمّ إنّ هوس «الكذب» والتّمويه قد دفع جبران إلى أن يدّعي أنّه كان يزامل أغنى فتيان سوريا ومصر وشمال إفريقيا والهند ويبذّر المال يمنة ويسرة [19] وإلى أن يسبغ على نفسه أمارات النّبوغ بإسراف فيتظاهر أنّه حذق فنّ الرّسم في الخامسة من عمره وشرع في قرض الشّعر في العاشرة وما إن بلغ الثالثة عشرة حتّى كانت مقالاته منشورة في كلّ مكان [20]. ولعلّ هذا ما حدا بماجد عبد السّلام إلى القول :

> «يجب أن لا ننسى أنّ جبران كان يميل إلى المبالغة الفجّة في أحيان كثيرة وحتّى إلى اختلاق مواضيع غير موجودة أصلا» [21].

إلاّ أنّ نزعة «التّعتيم» والتّمويه هذه قد تتجلّى أكثر من خلال علاقة جبران الوجدانيّة بمي زيادة فقد سعى منذ البدء إلى «الاستحواذ» على

---

(16) غسّان خالد : جبران في شخصه وأدبه. مؤسّة نوفل ط 1، 1983 ص 17.

(17) Dahdah Jean Pierre Khalil Gibràn : Une autobiographie. Albin Michel 1994 p. 127.

(18) نعيمة ميخائيل : جبران خليل جبران : حياته، موته، أدبه، فنّه، دار صادر بيروت 1960 ط. 4، ص 64.

(19) نفس المصدر ص 19.

(20) نفس المرجع ص 18.

(21) عبد السّلام ماجد : حقيقة الشّذوذ الجنسي عند جبران. مجلّة النّاقد، العدد 37، جويلية 1991، ص 38.

لبّها وحملها على الاعتراف بحبّها له حيث تقول في إحدى رسائلها إليه :

«... ما معنى هذا الذي أكتبه ؟ إنّي لا أعرف ماذا أعني به ولكنّي أعرف أنك محبوبي وإنّي أخاف الحبّ...» [22].

وعندما تيقّن من «خضوعها» لسلطان عاطفة الحبّ وانتظارها أن يفاتحها في أمر الزّواج لم ير بدّا من المراوغة والمداراة - كعادته - فرفض طلبها بلباقة متعلّلا بكثرة شواغله [23] حينا، معتبرا - حينا آخر - أنّ تلك الحقيقة التي يعايشانها غاية في حدّ ذاتها لا واسطة لشيء آخر وفي هذا يقول : «ونحن إذا أحببنا شيئا يا مي نحسب أنّ المحبّة نفسها محجّة لا واسطة للحصول على شيء آخر» [24].

وقد نبّهها إلى أنّ هذه العاطفة التي تجمع بينهما قد لا تنتهي حتما بلقاء فقال :

«وليس بين خيوط هذه الرّابطة خيط واحد من غزل الأيّام واللّيالي التي تمرّ بين المهد واللّحد... فقد تكون موجودة بين اثنين لم يجمعهما الماضي ولا يجمعهما الحاضر وقد لا يجمعهما المستقبل» [25].

ولكن لم كلّ هذا التمسّك بأهداب الوهم والتّمويه والمبالغة ؟ لا شيء يبرّر ذلك إلاّ الرّغبة اللاّوعية في التّعويض و«المرافعة» عن هذه الذّات

(22) رسائل مي زيادة . صص 57 - 58.
(23) الشّعلة الزّرقاء ص 171.
(24) نفس المرجع ص 105.
(25) نفس المرجع ص 60.

«الرومنطيقيّة» «المريضة»، المتصدّعة قصد لمّ شتاتها وإعادة الاعتبار إليها وانتشالها من هوّة الوضاعة والدّونيّة التي طالما تردّت فيها وتحقيق توازنها الذي ظلّ واقعا مفقودا وحلما منشودا.

على هذا النّحو، يعسر اعتبار هذه الرّسائل بمثابة الوثيقة «الأمينة» المعتبرة في ما يتعلّق بملامح من جبران فهل سيكون هذا شأن آرائه النّقديّة في الأدب والفنّ ؟

II - آراءجبران النقديّة في الأدب والفنّ :

نشير من البداية إلى أنّنا لم نجد لجبران - عبر هذه الرّسائل - نظريات واضحة المعالم متبلورة في الأدب والنّقد والفنّ وإنّما نجد بعض الإنطباعات المتفرّقة والشّذرات القصيرة التي تكشف عن دقّة ذوقه ورقّة شعوره وتمدّنا «بومضات» خاطفة عن ماهيّة الأدب والفنّ ووظيفتهما ذلك لأنّ جبران خليل جبران ليس مجرّد كاتب وأديب بل له أيضا آراء في الأدب والنّقد والفنّ فالمتأمّل في رسائل جبران يكشف عن نوع من النقد الانطباعي الذّاتي، هذا ما يبدو واضحا جليّا من خلال آراء جبران في آثاره وفي كتابات مي زيادة وغيرها من الأدباء والشّعراء والرسّامين العرب منهم والغربيّين، فلئن كانت آراؤه في العرب تتراوح بين الإعجاب والاستياء فإنّ آراءه في الغربيّين تتجاوز الإعجاب إلى الانبهار والعشق إلى حدّ التّقديس والتأليه.

ولعلّ اللاّفت للانتباه بالنّسبة إلى جبران أنّ لفظة الأدب كثيرا ما تلتبس بلفظة الفنّ وتتّحد بها لتصبح مرادفة لها دالّة على نفس معناها - مع أنّ لفظة الفنّ تبدو لنا أشمل وأعمّ من لفظة الأدب - يبدو ذلك واضحا في تعريفه للفنّ أو للأدب الحقيقي إذ يقول لمي زيادة : «بيد أنّي أشعر

بأنّ الفنّ - والفنّ إظهار ما يطوف ويتمايل ويتجوهر في داخل الرّوح - هو أحرى وأخلق بمواهبك النّادرة من البحث - والبحث إظهار ما يطوف ويتمايل ويتجوهر في الاجتماع»[26].

فالفنّ الحقيقي بالنّسبة إلى جبران - هو النّابع من الوجدان والمترجم عن اختبارات النّفس و«مخبآتها النّبيلة» شأنه في ذلك شأن الأدب، هذا ما يمكننا أن «نستكشفه» من خلال رأيه في «البعض» من آثاره.

1 - آراء جبران في آثاره من خلال الشّعلة الزّرقاء :

لئن كان منطلق جبران في «الحديث» عن آثاره زمن كتابتها مثل كتاب «المجنون» أو «السّابق» أو «المواكب» فإنّه قد يشير إلى بعض مشاريعه الكتابيّة مثل كتاب «النّبيّ» كما قد يعود إلى الماضي عن طريق الذّكرى ليقف عند بعض كتبه التي أصدرها من قبل مثل كتاب «دمعة وابتسامة» و«الأجنحة المتكسّرة»، وقد يكتفي بالإشارة العابرة إلى بعض كتبه الأخرى مثل كتاب «عرائس المروج» وكتاب «العواصف» وقد يسدل السّتار عن بعضها الآخر مثل كتاب «الموسيقى» وكتاب «الأرواح المتمرّدة» فتظلّ مسكوتا عنها - عمدا أو سهوا كما يذكر رأيه في بعض كتبه ذلك شأن ديوان «المواكب» مثلا الذي صدر في 1919/5/10 والذي يقول فيه :

> «وهو كما تجدينه حلم لم يزل نصفه ضباب والنّصف الآخر يكاد أن يكون جسما محسوسا»[27].

بل يوعز جبران إلى مي زيادة بأن تكتب كلمة «إيجابيّة» بخصوصه فيقول :

---

(26) الشّعلة الزّرقاء ص 37.

(27) الشّعلة الزرقاء ص 69.

«فإن استحسنت فيه شيئا تحوّل إلى حقيقة حسنة وإن لم تستحسني شيئا عاد إلى الضباب بجملته»[28].

كما يعبّر جبران عن امتنانه الشّخصي بخصوص رأي مي زيادة في «المواكب» معتبرا إيّاه فريدا من نوعه في العربيّة لتفطّنها لما يرمي إليه كاتب ما بوضع كتابه فيقول :

«أظنّ أنّ مقالتك في «المواكب» هي الأولى من نوعها في اللّغة العربيّة، هي أوّل بحث في ما يرمي إليه الكاتب بوضع كتاب حبّذا لو كان بإمكان أدباء مصر وسوريا أن يتعلّموا منك استجواب أرواح الكتب دون أجسادها»[29].

كذلك الشّأن بالنّسبة إلى كتاب «دمعة وابتسامة» الذي صدر قبيل الحرب العالميّة الأولى أي سنة 1914 والذي يعتبره جبران من بواكير إنتاجه ناعتا إيّاه في ثلاث مناسبات بـ «حصرم كرمي»[30] ملحّا على معرفة رأي مي زيادة بخصوصه مشيرا إلى أنّ مقالات «دمعة وابتسامة» هي أوّل ما نشر له في الجرائد فيقول :

«أمّا مقالات «دمعة وابتسامة» فهي أوّل ما نشر لي في الجرائد، هي من حصرم كرمي وقد كتبتها قبل «عرائس المروج» بزمن طويل... لقد شاء نسيب

---

(28) نفس المرجع ص 45.
(29) نفس المرجع ونفس الصّفحة.
(30) المعلّم بطرس البستاني : محيط المحيط مجلّد 1، ص 403، حصرم القرية : ملأها، والقلم : براه والحبل : فتلّه شديدا والعامّة تقول حصرم الثّمر إذا تعاصى عن النّضج...

> عريضة فجمعها... وأنا باعث إليك بنسخة ثانية من «دمعة وابتسامة» مع الأمل بأنّك ستنظرين إلى روحها لا إلى جسدها»[31].

ولعلّ إلحاح جبران على معرفة رأي مي زيادة في كتابه «دمعة وابتسامة» يعود إلى إعجابه الدّفين به وقربه إلى نفسه «الرومنطقيّة» حتّى أنّ بعض المصادر تذكر أنّه أخذ عنوان «دمعة وابتسامة» عن الأديب الانقليزي[32] Blake بلايك كما يرى ميخائيل نعيمة أنّ هذا الكتاب قريب إلى نفسه فيقول :

> «وأنت إذ تطالع «دمعة وابتسامة» تكاد تطالع فيه تاريخ قلب جبران وفكره وتاريخ حياته حتّى عام 1908»[33].

وعلاوة عن ذكر رأيه في «دمعة وابتسامة» يشير جبران إلى اختلاف رأي مي بخصوص كتاب «المجنون» (the madman) الذي صدر عام 1919 عن رأيه وعن رأي الكثيرين ممّن نشرت لهم جرائد ومجلاّت أمريكا وانقلترا. فبينما ترى مي زيادة أنّ ما فيه يدلّ على «القسوة» و«الكهوف المظلمة» يرى أكثر الأدباء والنقّاد الغربيين أنّه مدعاة للإعجاب والاستحسان خصوصا مقالتيه : عقلي (My Mind) والسّائرون في نومهم (the Sleep Walkers) ويذهب جبران إلى أنّ مي زيادة لو وضعت كلمات «السّائرون في نومهم» بين «شفاه الأمس والغد» لأبدلت لفظة اشمئزاز بلفظة أخرى»[34].

---

(31) الشّعلة الزّرقاء صص 84 ـ 85.

(32) نفس المرجع ص 200 انظر الهامش.

(33) جبران خليل جبران : المجموعة الكاملة : قدّم لها وأشرف عليها : ميخائيل نعيمة. دار صادر بيروت ص 19.

(34) الشّعلة الزّرقاء ص 42.

وفي المقابل يستحسن جبران ما كتبته مي زيادة في جريدة «المحروسة» عن رسوم «المجنون» منوّها برقّة حسّها الفنّي وسعة ثقافتها ونبوغها قائلا :

«أمّا ما جاء في مقالتك التي نشرت في «المحروسة» عن رسوم «المجنون» لأكبر دليل على شعور فنّي عميق وفكرة خاصّة دقيقة وبصيرة نقّادة ترى ما لا يراه غير القليل من النّاس» (35).

كما ذكر جبران في إحدى رسائله إلى مي زيادة الأسباب الداعية إلى تسمية قصّته «بالأجنحة المتكسّرة» معربا عن «رأيه» فيها. ذلك أنّه على إثر حوار دار بينه وبين والدته ذكر لها في غضونه أنّه ملاك قالت له : «أين أجنحتك ؟» فوضع يدها على كتفيه قائلا : «هنا» فأجابته : «ولكنّها متكسّرة» فكان أثر كلامها عميقا في نفسه وممّا يذكره في هذا الصّدد :

«بعد هذا الحديث بتسعة أشهر ذهبت أمّي إلى ما وراء الأفق الأزرق أمّا كلمتها متكسّرة فظلّت تتمايل في نفسي ومن هذه الكلمة قد غزلت ونسجت حكاية «الأجنحة المتكسّرة» (36).

ثمّ إنّ هذه الرّسائل تعدّ كشفا عن الظّروف الملابسة بالكتاب الأثير لدى جبران يبدو ذلك واضحا مع كتابه «النّبيّ» الذي يحظى بمكانة خاصّة في نفسه فهو يعتبره «ولادته الثّانيّة ومعموديّته الأولى» بل يذهب إلى أنّه قد ألّفه قبل أن يفكّر في تأليفه فيقول :

---

(35) الشّعلة الزّرقاء صص 52 ـ 53.

(36) نفس المرجع ص 82 وقد نشرت «الأجنحة المتكسّرة» عام 1912.

«أمّا «النّبيّ» فكتاب فكّرت فيه منذ ألف سنة ولكنّني لم أكتب فصلا من فصوله حتّى أواخر السّنة الغابرة، ولقد وضعني هذا «النّبيّ» قبل أن أحاول وضعه وألّفني قبل أن أفكّر في تأليفه وسيّرني صامتا وراءه 7 آلاف فرسخ قبل أن يقف ليملي عليّ ميوله ومنازعه»[37].

ويصرّح جبران في رسالته المؤرّخة في ديسمبر 1923 أنّ كتاب «النّبيّ» هو خلاصة اختباراته في الحياة وعصارة تجربته مع النّاس فيقول :

«إنّما النّبيّ أوّل حرف من كلمة... توهّمت في الماضي أنّ هذه الكلمة لي وفيّ ومنّي لذلك لم أستطع تهجئة أوّل حرف من حروفها، وكان عدم استطاعتي سبب مرضي، بل وكان سبب ألم وحرقة في روحي، وبعد ذلك شاء الله وفتح عينيّ فرأيت النّور، ثمّ شاء الله وفتح أذنيّ فسمعت النّاس يلفظون هذا الحرف الأوّل، شاء الله وفتح شفتيّ فردّدت لفظ الحرف : ردّدته مبتهجا فرحا لأنّني عرفت للمرّة الأولى أنّ النّاس هم هم كلّ شيء وإنّني بذاتي المنفصلة لست شيئا»...[38].

وفضلا عن مؤلّفات جبران الشّعريّة منها والنّثريّة باللّغة العربيّة وباللّغة الانقليزيّة تمدّنا رسائله بصورة ـ ولو مقتضبة ـ عن اهتماماته بالرّسم والتّصوير. فقد أشار إلى استحسان مي زيادة للرّسوم الثّلاثة

(37) نفس المرجع ص 70.

(38) نفس المرجع صص 153 ـ 154.

في كتاب «الجنون» وقد أفرد جبران كذلك كتابا خاصّا للرّسم عنوانه «عشرون رسما» ولئن لم يقدّم جبران كتابه فقد بعث إلى مي زيادة الكتاب مشفوعا بمقطع من دراسة حوله للأديبة النّاقدة أليس رافيل (Alice Raphael). ثمّ عاد إلى هذا الكتاب في مناسبة أخرى ليذكر لمي زيادة أنّ الوجه المنشور في أوّل صفحة منه هو وجه أمّه وقد دعاه «نحو اللاّنهاية» لأنّه يمثّلها في آخر دقيقة في حياتها «هنا» وأوّل دقيقة من حياتها «هناك». وعاد مرّة ثانية إلى ذات الرّسم ليعرب عن إعجابه به قائلا :

> «ما أقدس تلك السّاعة التي رسمت فيها صورة «نحو اللاّنهاية» وما أعذب وأهيب المرأة التي تضع شفتيها على عنق امرأة أخرى تناجيها، وما أبهى ذلك النّور يتكلّم في أعماقنا» [39].

على أنّ اهتمام جبران بالرّسم يبرز كذلك من خلال البطاقات البريديّة التي كان يرسلها إلى مي زيادة والتي تتضمّن لوحات بديعة لمشاهير الرسّامين بالإضافة إلى الرّسوم التي كان يخطّها بيده والتي حفلت بها رسائله إليها، وفضلا عن آراء جبران في آثاره له آراء في كتابات مي زيادة.

2 ـ آراء جبران في كتابات مي زيادة من خلال «الشّعلة الزّرقاء» :

يبدو جبران شديد الإعجاب برسائل مي زيادة مغتبطا بقدومها متغنّيا بجمالها، مشيدا بسحرها وشذاها قائلا :

(39) الشّعلة الزّرقاء ص 94.

«ما أجمل رسائلك يا مي وما أشهاها فهي كنهر من الرّحيق يتدفّق من الأعالي ويسير مترنّما في وادي أحلامي بل هي كقثارة أورفيوس (Orpheé)» [40].

وفضلا عن رسائلها يؤكّد جبران لمي زيادة أنّه يتقصّى خطاها الأدبيّة ويبارك التّقارب الفكريّ الذي يجمع بينهما فيقول :

«استلمت اليوم أعداد المقتطف فقرأت مقالاتك الواحدة إثر الأخرى وأنا بين السّرور العميق والإعجاب الشّديد، ولقد وجدت في مقالاتك سربا من تلك الميول والمنازع التي طالما حامت حول فكرتي وتتبّعت فكري...» [41].

ومن هنا يستحسن جبران مقالات مي المعبّرة عن اختباراتها النّفسيّة والتي تنمّ عن سعة ثقافتها وغزارة معلوماتها وقدرتها الفائقة على الانتقاء والتّرتيب فيقول :

«إنّ مقالاتك تبيّن سحر مواهبك وغزارة اطّلاعك وملاحة ذوقك في الانتقاء والانتخاب والتّرتيب وعلاوة على ذلك فهي تبيّن بصورة جليّة اختباراتك النّفسيّة الخاصّة... وهذا ما يجعل مباحثك من أفضل ما جاء من نوعها في اللّغة العربيّة» [42].

كما ينبئ جبران مي زيّادة بأنّ هناك أفكارا ونظريات أخرى ودّ لو كان بالإمكان الحديث فيها شفاها، مثل في «أرواح

---

(40) نفس المرجع ص 48.

(41) نفس المرجع ص 35.

(42) نفس المرجع ص 36.

الأمكنة»، وفي «العقل والقلب» وفي بعض مظاهر «هنري برغسن»[43].

وعلى هذا النّحو كان جبران موجّها لمي زيادة عن بعد مرشدا لها حاثّا إيّاها على الكشف عن وجدانها وإظهار أسرار نفسها متسائلا حينا مصرّحا أحيانا أخرى :

«ألا يجيء يوم يا ترى تنصرف فيه مواهبك السّامية... إلى إظهار أسرار نفسك واختباراتها الخاصّة...؟ إنّي كواحد من المعجبين بك أفضّل أن أقرأ لك قصيدة في ابتسامة أبي الهول مثلا من أن أقرأ لك رسالة في تاريخ الفنون المصريّة... لأنّ بنظمك قصيدة في ابتسامة أبي الهول تهبينني شيئا نفسيّا ذاتيّا أمّا بكتابتك رسالة في تاريخ الفنون المصريّة فإنّك تدلّينني على شيء عمومي عقلي»[44].

على أنّ جبران لا ينفكّ يشجّع مي زيادةعلى المضيّ قدما في نفس الطّريق معبّرا عن افتخاره بما ظهر لها من مقالات وحكايات مردّدا :

«أتدركين مقدار سروري وابتهاجي وافتخاري بما ظهر لك من المقالات والحكايات في الشّهور الأخيرة ؟... إنّي أحمد اللّه لأنّك من أمّة أنا من أبنائها ولأنّك عائشة في زمن أعيش فيه»[45].

---

(43) نفس المرجع ونفس الصّفحة.

(44) نفس المرجع ص 36 ـ 37.

(45) الشّعلة الزّرقاء ص 119.

كذلك تفصح هذه الرّسائل عن تمادي جبران في إطراء مي زيادة والثّناء على مقالاتها مثل مقالها حول ديوان المواكب [46] الذي يعتبره الأوّل من نوعه ويتمنّى أن يحتذي أدباء مصر وسوريا حذوه. ولكنّ الثّابت أنّ جبران يؤمن بأنّ مقال مي زيادة النّفيس لا يخلو من صدق وموضوعيّة لذا يصرّح :

«يجب عليّ أن لا أحاول إظهار امتناني الشّخصي على تلك المقالة النّفيسة لأنّني أعلم أنّها كتبت وأنت منصرفة عن كلّ شيء شخصي» [47].

غير أنّ إعجاب جبران يبدو أشدّ بكتاب مي زيادة الموسوم بـ«باحثة البادية» [48] وهو كتاب في النّقد الأدبي أكثر منه في فنّ السّيرة، ويعتبره جبران ـ ولعلّه يبالغ في ذلك ـ أفضل ما كتب في هذا المجال وممّا يذكره في هذا الصّدد قوله :

«ما قرأت قطّ كتابا عربيّا أو غير عربيّ مثل كتاب «باحثة البادية»، لم أر في حياتي صورتين مرسومتين بمثل هذه الخطوط وهذه الألوان، لم أر في حياتي صورتين في إطار واحد، صورة امرأة أديبة. مصلحة،

---

(46) صدر الدّيوان سنة 1919 ولمي نقد له جاء فيه : «إنّ جبران المتمرّد من أخلص اتباع القدريّة والجبريّة، وهو ينزع إليهما بقوّة أشدّ من الفكر والإرادة أعني قوّة البداهة الشّرقيّة والوراثة الشّرقيّة». انظر مي زيادة : المؤلّفات الكاملة. مؤسّسة نوفل ـ بيروت. ط. 1. 1982. المجلّد 2. ص 427.

(47) الشّعلة الزّرقاء ص 69.

(48) باحثة البادية : هي ملك حفني ناصف زوجة عبد السّتّار الباسل وهي مصلحة اجتماعية مصريّة معاصرة.

وصورة امرأة أكبر من أديبة وأعظم من مصلحة. لم أر في حياتي وجهين في مرآة واحدة...»[49].

بل يذهب جبران إلى أنّ كتاب «باحثة البادية» سيعرف طريق الخلود لأنّ ما فيه ينبض بالصّدق والحياة والعفويّة فيقول :

«وغدا بعد أن يطرح الزّمن ما يكتبه الكتّاب وينظمه الشّعراء في هوّة النّسيان يظلّ كتاب «باحثة البادية» موضوع إعجاب الباحثين والمفكّرين والمستيقظين»[50].

ومعنى هذا كلّه أنّ جبران يسعى إلى أن ترتفع مي زيادة بأدبها إلى مرتبة إنسانيّة ساميّة تليق بمواهبها الفذّة وتفتح لها باب الخلود شأن بعض النّساء الغربيات وفي هذا يقول :

«أستعطفك لأنّي أريد أن أستميلك إلى الحقول السّحريّة حيث سافو (Sapho, fin du VII^{es} - début du VI^{e} siècle) وإيليزابيت براوننق (Elizabeth Barrett Browing 1861 - 1806) وأليس شراينر (Alice Schriner 19es) وغيرهنّ من أخواتك اللّواتي بنينا سلّما من الذّهب والعاج بين الأرض والسّماء»[51].

ذلك أنّ جبران يؤمن بدور مي زيادةالرّيادي في عالم الفكر والأدب ويحثّها على الاضطلاع به لتخليص العالم العربي من التّقليد ومن كلّ أشكال العبوديّة والاستمرار لذا يصرّح :

---

(49) الشّعلة الزّرقاء ص 97.

(50) نفس المرجع ص 98.

(51) نفس المرجع ص 37.

«لماذا يا ترى لا تعلّمي كتّاب وشعراء مصر المسير على السّبل الجديدة ؟... افعلي هذا وثقي بأنّ من يسكب الزّيت في السّراج يملأ بيته نورا. أفليس العالم العربي بيتك وبيتي ؟» [52].

ومن هنا جاء ردّ جبران العنيف على من اتّهم مي زيادة بتقليده مبرزا أنّ الاستقلال هو محجّة الأرواح قائلا :

«أو ليس ذلك الأديب الذي يقول بأنّك تقلّدينني في بعض كتاباتك من هؤلاء البشر الذين يدّعون فهمنا ومعرفة خفايانا ؟ وهل تستطيعين إقناعه بأنّ الاستقلال هو محجّة الأرواح...» ؟ [53].

وهكذا فجبران ينبذ التّقليد وينزع إلى الاستقلال والتّجديد حيث المحجّة الكبرى التي يروم إدراكها منذ حداثته إذ كان بطبيعته نزّاعا إلى التفرّد ميّالا إلى السّبل غير المألوفة - على حدّ تعبيره - [54]. فالأدب بالنّسبة إلى جبران مسؤوليّة عظمى عليه أن يتحمّلها بصدر رحب ويلتزم بالدّفاع عنها ورعايتها وفي هذا يقول :

«ما قرأت شيئا حسنا عنّي إلاّ ونحت في قلبي، إنّ الاستحسان نوع من المسؤوليّة يضعها النّاس على

(52) نفس المرجع ص 86 - 87.

(53) الشّعلة الزّرقاء ص 43.

(54) نفس المرجع ص 104 يقول جبران : منذ كنت صبيّا وانا ابتعد قدر استطاعتي عن التّعابير القديمة المتداولة...

عواتقنا فتجعلنا نشعر بضعفنا ـ ولكنّ لا بدّ من المسير حتّى ولو قوّس الحمل الثّقيل ظهورنا» (55).

أمّا الأديب الحقّ بالنّسبة إلى جبران فهو الذي يكتب ما يمليه عليه شعوره لا ما يمليه عليه الآخرون وممّا يذكره :

«نحن لسنا آلات تلقّمونها الحبر والورق من جهة لتستخرجوا المقالات والقصائد من جهة ثانية» (56).

لذا يعتذر جبران لمي عن الازعاج الذي سبّبه لها عندما طلب منها مقالة أبي الهول مبرزا حرّية الأدب وعفويته وصدقه مؤكّدا أنّها من الفئة القليلة التي لا تدوّن إلاّ ما توحيه الحياة إليها ؟ (57).

3 ـ بين جبران والأدباء والشّعراء العرب :

بالإضافة إلى إعجاب جبران بمي زيادة فهو يعرب عن إعجابه الشّديد بسعة ثقافة نسيب عريضة وبطرافة قصائده فيذكر :

«أمّا صاحب «الفنون» فهو فتى عذب النّفس دقيق الفكر وله كتابات لطيفة وقصائد مبتكرة ينشرها تحت اسم «أليف» وممّا يستدعي الإعجاب بهذا الشّاب هو أنّه لم يترك شيئا ممّا كتبه الإفرنج إلاّ وعرفه حق المعرفة» (58).

---

(55) نفس المرجع ص 53.

(56) نفس المرجع ص 196.

(57) نفس المرجع ص 40.

(58) نفس المرجع ص 31.

وعلى هذا النّحو، عبّر جبران عن صداقته لأمين الرّيحاني وعن اطّلاعه على كتاباته وإعجابه بها فقال :

«أمّا صديقنا أمين الرّيحاني فقد ابتدأ بنشر رواية جديدة طويلة في مجلّة «الفنون» وقد قرأ لي أكثر فصولها فوجدتها جميلة للغاية» (59).

وفي هذا السياق أيضا يقاسم جبران مي زيادة إعجابها الكبير بالدكتور شبلي شميّل معتبرا إيّاه أحد أركان النّهضة الحديثة فيقول :

«أنا معجب مثلك بالدّكتور شميّل فهو أحد من القليلين الذين أنبتهم لبنان ليقوموا بالنّهضة الحديثة في الشّرق الأدنى وعندي أنّ الشّرقيين يحتاجون إلى أمثال الدّكتور شميّل حاجة ماسّة كردّ فعل للتّأثير الذي أوجده الصّوفيّون والمتعبّدون في القطرين مصر وسوريا» (60).

وزيادة عن هذا الإعجاب الذي أبداه جبران نحو جملة من الأدباء اللبنانيين يبدو مهتمّا بما يكتبه عنه وعن غيره من الأدباء العرب بعض النقّاد اللبنانيين المهاجرين إلى فرنسا أمثال خير اللّه خير اللّه وممّا يذكره جبران في هذا الصّدد قوله :

«هل قرأت الكتاب الفرنساوي الذي وضعه خير اللّه أفندي خير اللّه ؟ أنا لم أره بعد وقد أخبرني صديق أنّ في الكتاب فصلا عنك وفصلا

(59) نفس المرجع ص 31.

(60) الشّعلة الزّرقاء ص 33.

آخر عنّي، فإذا كان لديك نسختان تكرّمي بإرسال نسخة منهما إليّ» [61].

ولكن إلى جانب هذا الإعجاب يبدو جبران متطرّفا في نقده لقصيدة شوقي التي ينعتها بـ «الجغرافية» مهدّدا مي بأنّه سيثأر منها فيرسل إليها قصيدة عامرة لحليم دمّوس [62] أو لغيره من أمراء الشّعر العربي ردّا على قصيدة شوقي التي بعثت بها إليه ـ ولكن ما هي هذه القصيدة ـ ؟ يقول :

«لو جاءت قصيدة شوقي بك في أوّل نيسان لاستظرفت النّكتة، ولكنّ القصيدة جاءت في أوّل أيّار... فماذا يا ترى أفعل سوى أن أعضّ شفتي... حانقا متوعّدا... أجل سوف أدرس فلسفة «سنّ بسنّ وعين بعين» فأبعث إليك بكلّ ما تتكرّم به علينا قرائح أمراء الشّعر العربي» [63].

بل ويذهب جبران إلى أكثر من ذلك فيرى أنّ قصيدة شوقي «قد ألقت حفنة من التّراب في فمه» وعليه أن «يغسل الطّعمة بعشرين فنجان من القهوة وبعشرين سيجارة» بل و«عليه أن يقرأ عشرين قصيدة لكيتس (Keats) وشلّلي (Shelly) وبليك (Blake) وقصيدة واحدة لمجنون ليلى...».

وهكذا لئن بدا جبران ساخرا حانقا متوعّدا فهو لم يكشف عن أسباب ذلك ما عدا نعته لقصيدة شوقي بأنّها «جغرافيّة» ولكن لا غرابة

(61) نفس المرجع ص 33.

(62) حليم دمّوس (1888 ـ 1957) شاعر لبناني مقلّد عاش في النّصف الثّاني من القرن 19 والنّصف الأوّل من القرن 20. انظر الشّعلة الزّرقاء ص 199.

(63) الشّعلة الزّرقاء صص 199 ـ 200.

في ذلك فموقف جبران من شعر شوقي معروف وهو ذاته موقف جماعة الرّابطة القلميّة الذي عبّر عنه ميخائيل نعيمة في الغربال وبالتّحديد في نقده للدرّة الشّوقيّة التي ينعى عليها التكلّف والصّنعة مع الافتقار إلى الصّدق والحرارة والحياة... علما أنّ موقف نعيمة وجماعة الرّابطة القلميّة من شوقي وشعره يلتقي بموقف العقّاد وجماعة مدرسة الدّيوان منه فهم أيضا يعتبرونه صنما باليا ينبغي تقويضه والقضاء عليه.

والحاصل من كلّ هذا أنّ جبران يبدو غير راض عن واقع الأدب والفنّ في العالم العربي في عصره ذلك لأنّ أغلب الشّعراء والأدباء ما زالوا يغطّون في سبات عميق رازحين تحت كلكل التّقليد يجترّون مخلّفات الماضي المجيد.

ويؤكّد جبران هذا المعنى بمناسبةحديثه عن الشّاعر الفرنسي شارل قيران (Charles Guerin 1907 - 1873) فرغم ميله إليه فإنّه يشعر بأنّ «الشّجرة التي هو غصن من غصونها لم تكن في الغابة العلويّة» بل ويعمّم جبران ذلك على الشّعر الفرنسي في النّصف الأخير من القرن 19 وفي أوائل القرن 20 معتبرا أنّ العالم العربي صورة مصغّرة منه فيقول :

> «ولكنّ جيران (Guerin) ورفاقه كانوا وما برحوا يسيرون حتّى السّاعة على السّبل التي رسمتها لهم الحالة المعنويّة في أوروبّا قبل زمن الحرب... فهم يمثّلون مساء عهد بدلا من صباح عهد آخر. وعندي أنّ كتّاب وشعراء العالم العربي في أيّامنا هذه يمثّلون، ولكن بصورة مصغّرة جدّا، نفس الفكرة ونفس الحالة ونفس العهد» (64).

---

(64) نفس المرجع ص 86.

إنّ بعضا من هذا الرّأي قد ينطبق على العالم العربي آنذاك غير أنّ جبران يبدو متشائما من واقع الأدب والفنّ في الشّرق وثائرا عليه منصرفا عنه بكلّيته إلى الغرب، منبهرا بروائعه متأثّرا بعظمائه.

4 - بين جبران والأدباء والرسّامين الغربيين :

يتجلى انبهار جبران بوضوح في تردّد أسماء بعض مشاهير الغربيين في رسائله مثل سافو (Sapho) وإليزابيت باريت براونغ (Elisabeth Barrett Browning) وأليس شراينر (Alice Schriner) وكارليل (Thomas Carlyle) وشكسبير (Shakespeare 1616 - 1564) وشارل قيران (Charles Guerin) غير أنّ المتمعّن في رسائل جبران يلاحظ أنّه كان معجبا خصوصا بشعراء انقليز ذوي نزعة رومنطقيّة أمثال كيتس (Keats 1821 - 1795) وشيلّي (Shelly 1822 - 1792) وخصوصا بلايك (William Blake 1827 - 1757) الذي حذا حذوه في بعض كتاباته وأخذ عنه حتّى عنوان كتابه «دمعة وابتسامة»[65].

بيد أنّ رسائل جبران لم تقف عند حدود انطباعاته وآرائه في الأدب وإنّما تقدّم لنا لمحة عن إلمام جبران بالرّسم والفنّ وتشبّعه به. ذلك أنّ جبران كان كثيرا ما يعبّر عن افتتانه اللاّمحدود بالرّسم والتّصوير وعن إعجابه الشّديد ببعض الرسّامين الأجانب القدامى منهم والمعاصرين خصوصا منهم الايطاليين والفرنسيين. علما أنّ جبران كان ولوعا بالرّسم منذ حداثته شغوفا به، ويؤكّد هذا الرّأي ما ذكره هو ذاته في عدّة رسائل كقوله لمي زيادة :

---

(65) الشّعلة الزّرقاء ص 200.

«كنت صبيّا عندما رأيت للمرّة الأولى رسوم هذا الرّجل العجيب ـ المقصود ليوناردو فانشي ـ تلك ساعة سأذكرها ما حييت فقد كانت من تلك الأيّلم بمقام الإبرة المغناطيسيّة من سفينة تائهة في ضباب البحر» (66).

وقد غذّى جبران عشقه بسفره إلى فرنسا ـ وقيل إلى إيطاليا ـ للدّراسة والتّجوال وتعميق معلوماته وتأصيل تجاربه فاطّلع على روائع الفنّ الإنساني هناك وتأثّر بها حتّى أنّه قد شجّع مي زيادة على السّفر إلى أوربا لتروي ظمأها من الفنّ الخالد فقال :

«أرجو أن تحقّق الأيّام رغبتك في السّفر إلى أوربا، سوف تجدين خصوصا في إيطاليا وفرنسا من مظاهر الفنّ والصّناعة ما يسرّك ويبهجك، هناك المتاحف والمعاهد، وهناك الكنائس القديمة الغوطيّة وهناك آثار نهضة القرنين الرّابع عشر والخامس عشر، وهناك أفضل ما تركته الأمم المغلوبة والأمم المنسيّة» (67).

وقد عبّر جبران من جهة أخرى عن عشقه للفنّ اليوناني وإعجابه بروائع لوحاته ورسومه فيقول مخاطبا مي زيادة :

«هل رأيت أجمل من هذين الوجهين في حياتك ؟ في عقيدتي أنّهما أرفع مظهر للفنّ اليوناني عندما كان على قمّة الجبل. كلّما زرت مدينة بوسطن أذهب إلى متحفها وأسير توّا إلى الغرفة اليونانيّة...» (68).

---

(66) نفس المرجع ص 183.

(67) نفس المرجع ص 127.

(68) نفس المرجع ص 139.

أمّا بالنّسبة إلى الفنّ الايطالي فنلاحظ تواتر ثلاثة أسماء من عصر النّهضة في أوروبا مشفوعة بإعجاب جبران واستحسانه وهي «ليوناردو دافنشي» و«منتيقنا» و«ميكالانجلو». إذ يذكر بخصوص مانتيقنا (Mantegna 1506 - 1431) وقد أرسل إلى مي بطاقة بريديّة تتضمّن إحدى لوحاته : "أنا شديد الإعجاب بمانتيجنا وفي شرعي أنّ كلّ صورة من صوره قصيدة غنائيّة جميلة ولكن عليك أن تزوري فلورنسا والبندقيّة وباريس لتشاهدي أعمال هذا الرّجل الغريبة الشاذّة بكلّ ما في الشّذوذ من الإلهام والوحي» (69).

ويشير جبران إلى أنّ ليوناردو دافنشي (Léonardo Da vinci 1452 - 1519) مرّة أولى في حديثه عن ابتسامة مي زيادة حيث يقول :

«ولكن عليّ أن أزور مصر لأرى مي وابتسامتها...
أفلم يقل ليوناردو دافنشي آخر كلمة في الموضوع
عندما انتهى من صورة لاجوغندا» (70).

كما يشير إليه جبران مرّة ثانيّة في البطاقة البريديّة التي تمثّل القدّيسة «آن» مؤكّدا تأثّره العميق به قائلا :

«ما رأيت أثرا من آثار ليوناردو دافنشي إلاّ وشعرت
بقوّة سحره تتمشّى في باطني بل وشعرت بجزء
من روحه يتسرّب إلى روحي» (71).

---

(69) نفس المرجع ص 191.
(70) نفس المرجع صص 40 ـ 41.
(71) الشّعلة الزّرقاء ص 183.

وأثر «دافنشي» في جبران لا يقلّ عن أثر ميكالنجلو (Michelange 1475 - 1564) فيه إذ يعترف جبران بعبقريّته فيقول :

«ما أعظم ميكالنجلو. إنّ هذا الرّجل الذي ابتدع من الرّخام طائفة من الجبابرة يستطيع أن يكون عذبا حلوا حتّى الدّرجة القصوى. ما أحسن حياة ميكالنجلو برهانا على أنّ القوّة الحقيقيّة هي ابنة العذوبة وأنّ اللّين الحقيقيّ هو من نتائج العزم» (72).

فضلا عن ذلك لجبران إعجاب لا يضاهي برسّامين فرنسيين من القرنين التّاسع عشر والعشرين قد أفصح عنه في أكثر من مناسبة ذلك أنّه يعتبر أنّ رودان (Auguste Rodin 1917 - 1840) كان من المجدّدين في ميدانه علما أنّه قد تأثّر به أكثر ممّا تأثّر بغيره.

كما عبّر جبران كذلك عن تعظيمه لكلّ من دي لاكروا (Eugène De Lacroix 1863 - 1798) وكرريار (Eugène Carrière 1906 - 1849) وخصوصا دي شفان (Dechavannes 1918 - 1865) معتبرا إيّاه من أكبر مصوّري القرن التّاسع عشر على الإطلاق وقد أرسل إلى مي زيادة ثلاث بطاقات بريديّة تجسّم رسوما بريشته جاء فيها :

«كنت أقول وأنا في فجر حياتي إنّ «دي شفان» أكبر مصوّر فرنسي بعد دي لاكروا و«كاريير». أمّا اليوم وقد بلغت عصر الحياة صرت أقول إنّ «دي شيفان» أكبر مصوّري القرن التّاسع عشر على الإطلاق. لأنّه أبسطهم قلبا وأبسطهم فكرا وأبسطهم تعبيرا» (73).

(72) نفس المرجع ص 135.

(73) نفس المرجع صص 159 - 160.

وعاد جبران ليؤكّد إعجابه بكلّ مجدّد في ميدانه فذكر كلاّ من «رودان» و«كاريير» و«ديبسي (1862 - 1918 Debussy قائلا :

«ففي عقيدتي أنّ رودان النحّات وكاريير المصوّر وديبسي الموسيقي قد ساروا على سبل جديدة فكانوا حقيقة من العظام» (74).

والحاصل ممّا تقدّم، أنّ إلمام جبران لم يكن منحصرا في الأدب والفنّ بل تجاوز إلى الموسيقى ممّا يبرهن على سعة ثقافته واطّلاعه على أهمّ التيّارات في عصره.

وهكذا تؤكّد الرّسائل أنّ جبران نزّاع إلى التّجديد راغب فيه رافض للتّقليد متمرّد عليه فالأدب الحقّ بالنّسبة إليه - وكذلك الفنّ والرّسم - هو إبداع ذاتي أساسا وهو لصيق بالحياة بل هو «ما يدوّنه قسم من النّاس من أفكار وشعور وميول» (75).

نستخلص ممّا تقدّم من رسائل جبران ومي أنّ ثقافة جبران خليل جبران ثقافة متنوّعة متعدّدة المشارب مختلفة المصادر والمنابع، تجمع بين القديم والحديث وبين الشّرق والغرب، ومن ثمّة فاطّلاع جبران على ثقافة الغربيين قد مكّنه من الاستفادة من كلّ الرّوافد التي أتيحت له دون أن ينكر الثّقافة الشّرقيّة أو يتنكّب عنها ممّا مكّنه من الاضطلاع بدور رياديّ هامّ في دنيا الفكر والأدب والفنّ، ذلك أنّ الدّعوة إلى التّجديد أضحت الرّكن الرّكين في كتاباته وأقواله ورسومه بل السّمة المميّزة لشخصيته «الرومنطقية» الكلفة بالتّجديد، المنادية به والمخلصة له، وهي ذاتها تحيلنا

(74) نفس المرجع ص 86.

(75) ميخائيل نعيمة (الغربال) ص 13.

على شخصيّة أغلب الأدباء المعاصرين لها من عمالقة الأدب العربي الذين أصبحت الرومنطيقيّة علامة مميّزة لهم أيضا.

غير أنّنا نشير - في النّهاية - إلى أنّنا قد حاولنا في هذا البحث أن نتحسّس أهمّ المضامين التي قد تفرّد بها كتاب «الشّعلة الزّرقاء» فزادتنا تعريفا بجبران، أفكاره وأدبه عسى أن يفرغ غيرنا لاستجلاء أهمّ الجوانب الشّكليّة فيه خصوصا أنّ الكتاب يندرج ضمن جنس أدبي معلوم هو «فنّ التّرسّل».

ملاحظات في رسالة سيبويه
مقدّمة لأصول النّحو النّظريّة

بقلم : **المنصف عاشور**

يعدّ كتاب سيبويه وثيقة جامعة لأصول النّحو المبدئيّة كأقسام الكلام والإعراب والعمل والإسناد والمواضع الوظيفيّة وصلة اللّفظ بالمعنى وما يطرأ على الكلم من عوارض واستقامة وإحالة وما يتولّد عن إجراء العناصر المعجميّة في التّعلّق من دلالات نحويّة صيغيّة ومقوليّة ومقاميّة. ويبدو لنا أنّ أبواب الكتاب تتوجّه إلى تحقيق المعاني النّحويّة توجّها يعتمد السّمات المختلفة ليفضي إلى أمثلة من أقسام الكلام والمكوّنات الدالّة على الوظائف الأساسيّة المتحكّمة في العربيّة.

وتوجد بين أبواب الكتاب علاقة تكامل أي أنّ ما قدّمه سيبويه فيما سمّاه الزّجاجي رسالة سيبويه تقديما تأليفيّا موجزا يسترسل في صورة تحليليّة مفصّلة بداية من الباب الثّامن إلى آخر الكتاب. ويقوم الكتاب في أغلب مسائله الإعرابيّة والصّرفيّة على أسئلة يلقيها سيبويه على الخليل بن أحمد الذي يجيب لإثبات الأصول والقواعد وإقرارها. وكان هذا الايهام بالسّؤال المعرفيّ من قبل التّلميذ إلى أستاذه طابعا مميّزا لأهمّ الآراء التي استقرّت في العلوم النّحويّة العربيّة.

وقد مثّلت بداية كتاب سيبويه قضيّة لدى الدّارسين قديما وحديثا. إذ يبدأ الكتاب بباب «علم ما الكلم من العربيّة» وهو ما قد لا يتماشى مع

مقدّمات الكتب عادة. على أنّ من القدماء من ذكر أنّ كتاب سيبويه يبدأ بضرب من المقدّمة. من ذلك مثلا ما جاء في كتب التّراجم والطّبقات أنّ الأخفش الأصغر (ت 315 هـ) قد ألّف مصنّفا سمّاه «كتاب تفسير رسالة سيبويه» [1] وما نجده في كتاب الإيضاح في علل النّحو للزّجاجي وهو يؤكّد عدّة مرّات أنّه ألّف كتاب شرح رسالة سيبويه [2]. بالإضافة إلى كتب كثيرة تؤكّد أنّها تعالج المدخل لكتاب سيبويه أو نكته. وإن كنّا هنا نشكّ أن تكوّن المداخل أو النّكت الرّسالة وحدها دون سائر الأبواب من كامل الكتاب.

وفي كتاب أبي عليّ الفارسيّ «أقسام الأخبار» [3] إشارة ضمنيّة إلى أنّ الأبواب الأولى من الكتاب هي بمثابة المقدّمة. وذلك في المسألة الحاديّة عشرة المتّصلة بالإعراب والبناء إذ يقول : «طعن البصريّون والكوفيّون على سيبويه قوله «وإنّما ذكرت لك ثمانية مجار لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة ولما يحدثه فيه العامل... وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل التي لكلّ عامل منها ضرب من اللّفظ في الحرف. فقالوا موضع العيب من هذا أنّه قال : لأفرق. وردّ على سيبويه الكوفيّون والأخفش والمازني ومحمّد بن يزيد واحتجّوا أنّه في أوّل كتابه. وهو موضع التّعليم والإبانة والكشف والايضاح. فإذا أضمر فيه ما يشكل على العلماء وأهل الحذق حتّى يتنازعوه فيبطله بعضهم ويصوّبه بعضهم كان ترتيبه في هذا فاسدا إذ جعل أغمض المشكلات حيث ينبغي الكشف» (ص 215). ويبدو حسب هذا الكلام أنّ الفارسيّ

---

(1) السيوطي - بغية الوعاة - ص 168 - طبعة 1978. وانظر كذلك ياقوت - معجم الأدباء - ج 2، ص ص 878 - 879.

(2) الزّجاجي - الايضاح في علل النّحو - طبعة مازن المبارك - ص 41 و 45 و 56 و 102 و 106.

(3) مجلّة المورد - المجلّد السّابع - العدد الثّالث - 1978 - تحقيق علي جابر المنصوري. جامعة بغداد. ص ص 201 - 220.

والنّحاة اعتبروا الأبواب الأولى من الكتاب تمهيدا نظريّا وضربا من المقدّمة التي ينبغي أن تكون واضحة جليّة قريبة من الأذهان.

ويضاف إلى ذلك ما يستفاد من قول السّيرافيّ حول باب ما يحتمل الشّعر. إذ يرى أنّ سيبويه ذكر «جملة من ضرورة الشّعر ليريَ بها الفرق بين الشّعر والكلام ولم يتقصّه لأنّه لم يكن غرضه في ذكر ضرورة الشّاعر قصدا إليها نفسها. وإنّما أراد أن يصل هذا الباب بالأبواب التي تقدّمت فيما يعرض في كلام العرب ومذهبهم في الكلام المنظوم والمنثور» (شرح كتاب سيبويه. 1990 - ج 2 - ص 95). ومعنى ذلك أنّ هذا الباب لم يكن تقديما مفصّلا لما يحتمله الشّعر. وإنّما يفهم منه أنّ غرض سيبويه هو نوع من التّنبيه إلى أنّه سيتناول الموضوع لاحقا.

ولعلّ هذا ما جعل البعض في العصر الحديث يذهب إلى عدم وجود مقدّمة ولا خاتمة في بنية الكتاب. ولكنّنا نقف على بعض الملاحظات التي تؤكّد وجود الرّسالة باعتبارها مقدّمة عامّة لكتاب سيبويه. ولا شكّ مثلا أنّ مازن المبارك قد اعتمد ما جاء في عدد من كتب أصول النّحو للإقرار بالرّسالة. فهو يذهب إلى أنّ الرّمّاني في شرحه الكتاب ذكر أنّه ألّف مصنّفا بعنوان «أغراض سيبويه» اعتمد فيه مبادئ الرّسالة وأحكامها النّحويّة العامّة. ويقول مازن المبارك : «يبدأ الكتاب بمقدّمة يتناول سيبويه فيها الحديث عن أقسام الكلام وحركات الإعراب والبناء أو مجاري أواخر الكلم وعن المسند والمسند إليه وعمّا يقع في الكلمات من اختلاف في اللّفظ واتّفاق في المعنى أو اتّفاق في اللّفظ واختلاف في المعنى أو اختلاف فيهما جميعا وعمّا يعتري اللّفظ من أسباب الذّكر والحذف وما يلحق بالمعنى من حسن أو قبح واستقامة أو إحالة. ويختم ذلك بالحديث عمّا يحتمله الشّعر من الضّرورات » (الرّماني النّحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه - دار الكتاب اللّبناني - بيروت - 1974 - ص 110). ويضيف مازن المبارك قائلا : «وتمتدّ هذه المقدّمة حتّى الصّفحة الثّالثة

عشرة من الكتاب حيث يبدأ الكلام على باب الفاعل وهو أوّل أبواب النّحو في الكتاب» (نفسه ص 111).

وكان مازن المبارك في هذا السيّاق يردّ مجموعة من الآراء الرّافضة للرّسالة باعتبارها مقدّمة. فهو يدحض قول حاجي خليفة في كشف الظّنون (ج 2 - ص 1426)، القائم على أنّه «ليس في الكتاب تركيب ولا خطبة ولا خاتمة». ويرفض رأي علي النّجدي في كتابه «سيبويه إمام النّحاة» ومفاده «أنّ الكتاب ليس له مقدّمة ولا خاتمة» (ص 124). ورأي حسن عون الذي ذهب إلى أنّ الكتاب «يخلو من مقدّمة تمهّد له شرح أهدافه» (ص 11). ثمّ يخلص مازن المبارك من هذه الآراء إلى القول: «والحقّ أنّ الكتاب يبدأ بمقدّمة لا كما يطلبه المحدثون اليوم تشرح الأهداف بل هي مقدّمة تتكوّن من مبادئ العلم ومصطلحاته. «وهذا ما فعله سيبويه في الصّفحات الأولى من كتابه» (ص ص 111 - 112).

وكنّا في العدد 30 - 1989 من حوليات الجامعة التّونسيّة - ص ص 169 - 199 حاولنا دعم وجود الرّسالة باعتبارها مقدّمة نظريّة تتكوّن من الأبواب السّبعة الأولى من كتاب سيبويه [4]. وقمنا بتقديم هذه الأبواب وشرحها شرحا مختصرا لبيان تناسق الأبواب من حيث ما تتضمّنه من مبادئ وقواعد نحويّة كلّية. فالأبواب في رأينا خلاصة النّظريّة النّحويّة العربيّة القائمة على ضرب من الأنظمة الفرعيّة جامعها علم النّحو إعرابا وتصريفا. واقترحنا نظرة لمكوّنات التّفكير النّحويّ تستمدّ من الرّسالة. وأقمنا ذلك على ثلاثة أنواع من العناصر هي العلاقات التّركيبيّة الإعرابيّة أو نحو المركّبات والعلاقات الدّلاليّة أو نحو المعنى والعلاقات الصّرفيّة الصّوتيّة أو نحو الشّكل (الحوليات ص 183). وقدّمنا ثبتا جزئيا للقواعد والأحكام النّحويّة الواردة في الرّسالة (ص ص 184 - 185) وقائمة بأهمّ المصطلحات والمفاهيم (ص 186).

---

(4) عنوان المقال: «ملاحظات حول رسالة سيبويه في الكتاب: مشروع قراءة في النّظريّات النّحويّة العربيّة».

وأكّدنا أنّ علم النّحو حسب المستفاد من الرّسالة ينبني على تلك العلاقات أو الأنحــاء التي لا فـصـــل بينها فـي المعـرفــة النّحـويّـة. (ص 187). وأثبتنا في آخـر عملنا نصّ الأبـواب السّبعـة الأولى من كتـاب سيبـويـه (ص ص 188 ـ 199) [5].

لقـد أنجـزنا مـا رأيناه في حـاجـة إلى التّـوثيق والملاحظة فـي نطاق أصول النّحو العـربيّ. ولم يكن هدفنا في ذلك الوقت التّعمّق في تفاصيل الرّسـالـة ومـقـابلة أبوابهـا بما ورد في متن الكتـاب. فـقـد عـالجنا الرّسـالـة باعتبارها مقدّمـة معتمدين ما وجدناه كفيلا بتكوين ملامح عامّة للتّفكير النّحويّ انطلاقا من كتاب سيبويه.

ونعـود إلى هذه الرّسـالـة بمناسبة ما وصلنا حـولها مـن خلال مـقـال عبـد الله الجهاد بعنوان «رسالة كتاب سيبـويـه» الصّادر بالعـدد الأوّل من مجلّـة جـذور عن النّـادي الأدبـيّ الثّـقـافـيّ بجدّة (جـذور التّـراث ـ ذو القـعـدة ـ 1419 هـ ـ فـبـرايـر 1999 ـ المملكـة العـربيّـة السـعـوديـة ـ ص ص 305 ـ 324).

فـقـد تسـاءل عبـد الله الجهـاد عن مـدى تعـبـيـر شـروح الكـتـاب عن تصوّرات سيبويه وأفكاره في أصول النّحو باعتبار الشّارحين يعيشـون في عـصـر غيـر عـصـر سيبويه. وعلّل اقتباسه مصطلح رسالة من المعطيـات النّحـويّة العـامّـة التي توجـد في الأبـواب الأولى من الكتـاب. وأشـار إلى إحالات الزّجاجي الواردة في كتاب الإيضاح في علل النّحو. وبيّن أنّ ابن جنّي استعمل لفظة الخطبة عند قوله : «حدود الكتاب سبعة وثلاثون بعد الخطبـة. وآخـرهـا ضـرورة الشّـاعـر» (الخـاطريات ـ ص 23). ثمّ يشـيـر صاحب المقال إلى أبواب الرّسـالة السّبعـة. ويبدو أنّه ينـاقش بعض البـاحثين وقد اعتبرهم «يجانبون الصّواب حين اعتمـادهم بعض مفاهيم سيبويه من

---

(5) نذكر بأنّ جيرار تروجو قد نقلها إلى الفرنسيّة :
Mélanges de l'Université Saint - Joseph - Tome XI - VIII. La Risàlat Al - Kitàb de Sibawayhi - Beyrouth - 1973 - 74 - pp. 323 - 338.

خلال الرّسالة وحدها، بل يجب في رأيه «تجريب هذه المفاهيم داخل الكتاب للرّبط بين الرّسالة والكتاب». ويعتبر من الخطإ أن تدرس الرّسالة منعزلة عن متن الكتاب. وذكر أنّ عبارة «وسترى ذلك إن شاء الله تعالى» (الكتاب ج 1 ـ ص 24) دليل على الصّلة بين هذه الأبواب وما سيأتي مفصّلا بعد الإجمال. ويختم المقال بالتّعليق على الأبواب السّبعة المكوّنة لرسالة سيبويه.

وما نلاحظه على هامش مقال عبد الله الجهاد في مجلّة جذور يمكن أن نجمله فيما يلي :

1 ـ الباب الأوّل في «علم ما الكلم من العربيّة» أي في مقولة أقسام الكلام الثّلاثة في العربيّة. ويقتضي مصطلح أقسام الكلام في ذاته من ناحية أولى وحدّها من ناحية ثانية دراسة نحويّة مفصّلة مستقلّة برأسها. وليس مصطلح حرف وحده هو المشكل في الجهاز الاصطلاحيّ عند سيبويه. فأنواع الحروف قد بيّنها الزّجاجي في الإيضاح أثناء تعليقاته على الباب الأوّل من الرّسالة. ونلاحظ هنا أنّ أبواب كتاب الايضاح قد تكون صورة لجزء من الرّسالة التي شرحها الزّجاجي في كتاب مستقلّ. فكامل كتاب الإيضاح يعالج مقولتين هما أقسام الكلام والإعراب ويستوعب كلّ المعطيات المتّصلة بالإعراب والبناء.

فمن الواضح أنّ سيبويه في ذلك الباب الأوّل لم يعرّف الاسم بل مثّل له بثلاثة أصناف تعود إلى العاقل وغير العاقل. ولم يحدّه حسب بعض النّحاة لأنّه لا حدّ له وليس مشكلا. وأمّا الفعل فيبدو أنّه لم يعرّفه مجرّدا من كلّ سيّاق أي باعتباره مفهوما مستقلاّ بنفسه لا يحتاج إلى غيره وإنّما باعتباره منجزا في الكلام. إذ بمجرّد أن يكون دالاّ على الأزمنة لا يتصوّر إلاّ مسندا إلى فاعله لا يفارقه. ونؤكّد هنا ما يراه عبد القادر المهيري. فهو يقول : «على أنّه يمكن التّساؤل عن اعتبار كلام سيبويه حدّا للفعل المحض. فما قاله صاحب الكتاب هو تحديد لصيغ تصرّف الفعل حسب دلالته على الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وهذا لا يكون إلاّ

بإسناد الفعل إلى أحد الضّمائر أي في الخطاب. فما حدّه سيبويه هي أشكال الفعل المختلفة باختلاف التّصريف. وليس هو الفعل بصفته قسما يتصوّر قبل تصريفه». (من الكلمة إلى الجملة : بحث في منهج النّحاة ـ 1998 ـ ص 113 ـ مؤسّسات عبد الكريم ابن عبد الله للنّشر والتّوزيع ـ تونس). فالفعل حسب تحديد سيبويه لا يكون إلاّ جملة يتوفّر فيها الفعل مسندا والاسم مسندا إليه.

أمّا الحرف فقوله «ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل» (الكتاب ـ ج 1، ص 12) فيرمي من ورائه إلى تمييزه عن غيره من الاسمية والفعلية وتمييزه أيضا عن أنواع من الحروف مختلفة كحروف الهجاء كما ذكر ذلك الزّجاجي في الإيضاح. فالحرف قسم ثالث مختلف عن النّوعين السّابقين. ونلاحظ أنّه يمكن مناقشة قول سيبويه إذ كلمة معنى قد تشكل دلالتها كما أنّ الذي ليس باسم ولا فعل يحتمل أن يكون الحرف أو معنى الحرف. ونرى أنّ الباب الأوّل من الرّسالة يطرح مقولة أقسام الكلم من حيث نوع عناصرها وعددها وترتيبها طرحا في غاية الاختصار.

2 ـ الباب الثّاني وهو في «مجاري أواخر الكلم من العربيّة». وهو في نظرنا أهمّ باب يحدّد نظريّة الإعراب والعمل مختصرة في عدد من المبادئ والقواعد العامّة التي تصنّف على أساسها المعاني النّحويّة المختلفة الجارية في فضاء التّعلّق العامليّ والمطابقة التّركيبيّة. ويقوم الباب على اختزال مظاهر الإعراب والبناء بين التّمام والنّقصان وتصنيف الكلم حسب مفهومي الخفّة والثّقل وما يمكن أن يوجد بينها من مشابهة كتعليل إعراب الفعل المضارع بما بينه وبين الاسم من شبه من حيث الموضع. وما يحدث من تصريف الكلم في مقولات العدد والجنس والتّعيين.

ولا نرى كما يذهب إليه صاحب مقال جذور أنّ مصطلح مجرى أخذه سيبويه مباشرة من علم العروض ولا نعرف ما الذي استقرّ قبل صاحبه النّحو أم العروض. ويحتاج هذا المصطلح إلى تدقيق. فهو يحتمل الدّلالة على الحدث ويرادف الجري. ولا يكون من أجرى إجراء أو

مُجرى. وقد جمعه سيبويه على مجار لا على صيغة جمع أخرى. ولئن تردّد عبد السّلام هارون محقّق الكتاب في شكل المصطلح فإنّنا نجد عند السّيرافي ما يؤكّد مفهوم الجري. يقول : «فالحركات الإعرابيّة مجار. وهن يجرين». ويعلّل السّيرافي مدلول الجري بوجهين. وجه أوّل يقول فيه «لمّا كانت أواخر الكلم قد تنتقل من بعضها إلى بعض كما تنتقل الحركة من حرف إلى حرف جاز أن يسمّي الحركات مجاري من حيث تنتقل فيهنّ أواخر الكلم. وجمل كلّ واحدة منهنّ مجرى ثمّ جمعها على مجار». «والوجه الثّاني أن يكون مجرى في معنى جري. وهو مصدر. والمصادر قد يلحق في أوائلها الميم كما يقول مضرب في معنى الضّرب ومفرّ في معنى الفرار. فكان واحد المجاري في هذا الوجه مجرى في معنى جري» (شرح كتاب سيبويه. ج 1 ـ 1986 ـ ص ص 63 ـ 64). ويضيف قائلا : «فكأنّه قال هذا باب جري أواخر الكلم وهي تعني أواخر الكلم تجرى على ثمانية أنحاء من الجري» (نفسه ـ ص 64).

ونلاحظ أنّه ليس في كلام سيبويه في هذا الباب ما يدلّ على أنّه «يغفل عن التّدقيق والتّحقيق في الجزم والوقوف باعتبارهما ضمن علامات الإعراب والبناء». وعلى كلّ فليس في عبارة سيبويه عن وجوه الإعراب والبناء ما يفهم منه أنّه يعتبر السّكون والوقف من قبيل الحركات. وقد يناقش رأيه القائم على التّسليم بأنّ «الحركة غير مرتبطة بالتّركيب وإنّما بالحرف فقط». فلا شكّ أنّ الحركة في صلب الكلمة تمكّن من التّلفّظ بالحرف لكنّها في آخر الكلمة تكون منعقدة بالتّركيب مثلها مثل السّكون أي لها دور إعرابيّ لا ينكر.

ويلوم صاحب مقال جذور سيبويه على عدم اتّباع الخليل في قوله : «إنّ الفتحة والكسرة والضّمّة زوائد. وهنّ يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلّم به» (الكتاب ج 4 ـ ص 242). وهو رأي قد يكون أغرى بعض المحدثين لبناء نظرية حول الإعراب تقوم على مفهوم الوصل الصّوتي بين الكلم في تسلسلها. ويذهب صاحب المقال إلى أنّ سيبويه «لم يحترم

التّمييز بين مجاري البناء ومجاري الإعراب في معالجة جملة النّداء (ص 313 من جذور). فالمنادى المفرد مبنيّ على الضّمّ أو هو في حالة رفع لفظا وفي موضع نصب معنى. فالرّفع كالمقولة العامّة تشمل المبنيّ والمعرب إذ لا فرق بينهما في الموضع حسب نظريّة النّحاة. ولعلّنا بذلك لا نجد أيّ خلط بين المفاهيم في تفكير سيبويه.

3 ـ الباب الثّالث : وهو في المسند والمسند إليه.

إنّ ما يجب الانتباه إليه من خلال هذا الباب هو أنّ استعمال سيبويه لهذين المصطلحين يختلف عمّا شاع في كتب التّراث بعده. فما يسمّيه المسند هو موضوع الحديث أو المخبر عنه وما يسمّيه المسند إليه هو الحديث نفسه أو الخبر أي ما يقال في شأن الموضوع. وهذا يخالف ما استقرّ عليه الاصطلاح إذ المسند إليه يقابل الموضوع بينما يقابل المسند المحمول.

كما نلاحظ أنّ مصطلح «الجملة النّوويّة» الذي استعمله صاحب مقال جذور يبدو لنا غير مناسب عندما نتحدّث عن الجملة في كتاب سيبويه خاصّة وفي شبكة الاصطلاحات المعتمدة في كتب التّراث عامّة. فهو مصطلح حديث مأخوذ من جهاز اصطلاحي وإطار نظريّ معيّن يخشى أن تختلط المفاهيم عند استعماله في هذا المقام.

ويرى صاحب المقال أنّ ما قبل «الجملة النّووية» في عبارته وما بعدها إنّما هو من قبيل توسيعها. فرأيت وقلت ومررت كما في مررت بعبد الله منطلقا نوع من التّوسعة والتّجاوز للمسند والمسند إليه. ولا نعلم كيف تكون هذه العوامل اللّفظيّة وهي طرف في العمليّة الإسناديّة توسيعا للجملة. وعلى كلّ فلا نعرف هذا من خلال الرّسالة ولا بقيّة أبواب الكتاب.

4 ـ الباب الرّابع : في اللّفظ للمعاني. ولم نجد في المقال ما يتّصل بمضمون هذا الباب الهامّ في التّفكير النّحوي. ويمكن اعتباره أوّل باب

وأوّل طرح لقضيّة العلاقة بين اللّفظ والمعنى في التّراث النّحويّ العربيّ. وهذا النصّ النّموذجيّ يعدّ في رأينا أصلا ومبدأ لهذه المسألة الكلّية. وقد خرج صاحب المقال إلى متن الكتاب بحثا عن التّرادف والاختلاف والاشتراك بينما يمكن أن نعتبر الباب مكتفيا بنفسه.

5 ـ الباب الخامس في ما يكون في اللّفظ من الأعراض. أي ما يسمّيه السّيرافيّ شارحا «ما يعرض في الكلام فيجيء على غير ما ينبغي أن يكون عليه قياسه». (هامش الكتاب ـ ملحوظة رقم 2 ـ ج 1 ـ ص 24). والعناصر المكوّنة لهذه الظّواهر ثلاثة هي الحذف والعوض والاستغناء بالشّيء عن الشّيء. ورأى فيها صاحب المقال عدولا. ولكن رغم ما يوحي به تحديد السّيرافي، فهذه التّغييرات العرضيّة تطرأ على البنية الشّكليّة وليست من قبيل العدول كما يفهم في الدّراسات الأسلوبيّة بل إنّها تخضع لمجموعة من القواعد الجارية في أبنية الكلم صيغيّا وتركيبيّا.

6 ـ الباب السّادس : في الاستقامة والإحالة من الكلام :

ونرى أنّ هذا الباب يطرح مسألة التّركيب والدّلالة بين الاستقامة الإعرابيّة والصّدق الدّلالي وعلاقة ذلك بالحقيقة والمجاز. فصفات الكلام أي الجملة خمس : مستقيم حسن ومحال ومستقيم كذب ومستقيم قبيح ومحال كذب (الكتاب ـ 1 ص 25). والباب يستقلّ بنفسه ويختصر المسألة ولا يحتاج إلى البحث خارجه وخاصّة عند غير سيبويه عمّا يوافق ذلك التّصنيف. فما بعد سيبويه كالذي عند العسكري في الصّناعتين وغيره ضرب من الفروع والدّوران حول هذا الباب المثاليّ.

7 ـ الباب السّابع : ما يحتمل الشّعر. ويعتبره صاحب المقال متّصلا بالبابين السّابقين مع اختصاصه بالضّرورة الشّعريّة. ولم يلاحظ أهميّة خاتمة سيبويه في هذا الباب عندما يقول : «وليس شيء يضطرّون إليه إلاّ وهم يحاولون بها وجها. وما يجوز في الشّعر أكثر من أن أذكره لك

ههنا لأنّ هذا موضع جمل. وسنبيّن ذلك فيما يستقبل إن شاء الله». (الكتاب ـ 1 ـ ص 32).

ومن الجدير بالملاحظة أنّ الأبواب السّبعة الأولى من الكتاب أي الرّسالة بينها تلازم وتواصل وأنّ هذا الباب نفسه يتضمّن مؤشّرا دالاّ دلالة قطعيّة على أنّ هذه الأبواب هي بالفعل رسالة الكتاب ومقدّمته النّظريّة. وذلك في عبارة «لأنّ هذا موضع جمل» أي جمل الأصول المبدئيّة. فقوله هذا إشارة إلى ما تتّسم به المقدّمات من عرض للمبادئ والخطوط العامّة لموضوع التّصنيف والتّحليل والتّأويل.

إنّ هذه الملاحظات المختصرة حول رسالة سيبويه نؤكّد بها أهميّة ما تتضمّنه من مبادئ وقواعد في النّظريّة النّحويّة العربيّة. كما ندعم بها توثيق الأبواب السّبعة الأولى من الكتاب باعتبارها مقدّمة أو تمهيدا يعرض فيه سيبويه لأبرز المفاهيم والمصطلحات التي تبلورت إلى عصره ـ عصر الرّيادة ـ فالرّسالة أصلها قديم عند النّحاة وعاد إليها المحدثون بالتّلخيص أو الشّرح ويمكن توجيه البحث فيها وجهات مختلفة بحسب الأغراض والغايات. فهي مقدّمة في الكلّيات العامّة أو في أصول النّحو النّظريّة. وهي رسالة نظريّة في نظام العربيّة يمكن العودة إليها حسب مداخل بحث مختلفة.

في القراءة المنطقيّة لنصوص النحـو

حسن حمزة

1. في تعدّد قراءات النصّ الواحد :

النصّ واحد ومتعدّد : واحد بوحدة مبدعة، ومتعدّد بتعدّد قارئيه، يتلوّن بألوانهم ويتغيّر بتغيُّرهم؛ فكلّ قارئ للنصّ - في نهاية الأمر - مبدع جديد، لا يرى فيه ما يراه الآخرون، وتكشف له منه ثقافتُه ومعرفتُه غيرَ ما ينكشف للآخَرين، بل قد يرى فيه ما لم يرَه مبدعُه ولا خطر له ببال. وبذلك لا يَعرض النصُّ الواحد نفسَه على صورة واحدة في كلّ زمان، وفي كلّ مكان، وأمام كلّ قارئ. بل قد يمكن المُضي إلى أبعدَ من هذا فيقال : إنّ القارئ قد لا يرى ما في النصّ، بل ما يُسقطه عليه وما يريد أن يراه فيه؛ فلا يظهر النصّ حينئذ من خلال القراءة، بل يظهر القارئ من خلال النصّ، حتّى لكأنّ النصّ لم يكن إلاّ وسيلة للكشف عن ذات قارئه، لا عن ذات كاتبه، وباعثا على استخراج دفائنها. ومن كان خلوا لا يعضده فكر، ولا يستند إلى معرفة، يوشك أن يمر بأغنى النّصوص مرور الكرام فلا يرى فيها شيئا. وأمّا من أُشرب ثقافة معيّنة، وفكرا معيّنا، فهو خليق بأن يُسقط ثقافته وفكره على ما يقرأ، وأن يراه في ضوء هذه الثّقافة وهذا الفكر؛ فالقارئ مرآة النصّ، ينعكس النصّ فيها، ويتلوّن بألوانها.

2. في تطوّر الدّلالات :

فإن كان النصّ قديما تدخّل عنصر آخر، واكتسبت القراءة بعدا جديدا بحُكم فارق الزّمان الذي يقف بين النصّ وقارئه، وزاد في صعوبة اكتناه أسرار النصّ بُعد المسافة، وتغيُّر اللّغة وتحوُّلها، فاللّغة كائن حي لا يثبت على حال، وفي أنظمتها الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة والدّلاليّة تنافسٌ وضغوط داخليّة لا تسمح لها بالاستقرار والثّبات في أيّ مرحلة من مراحل تاريخها ؛ فلا يكون الاستقرار والثّبات إلاّ بموتها [1].

لا تشذ العربيّة عن هذا الأصل. غير أنّ علماء العربيّة قديما بحثوا عن كبش فداء وألقوا مسؤوليّة التّغيّر في اللّغة، حين فطنوا لهذا التّغيّر، على عاتق الأعاجم، لأنّهم اعتبروه فسادا فيها لا يمكن أن يكون إلاّ نتيجة لاختلاط العرب الخُلّص بغيرهم من الشّعوب، وأكثر ما يكون ذلك في الحواضر [2].

إنّ أخطر ما في تغيّر اللّغة وأصعبَه ما يحدث في دلالات ألفاظها ومصطلحاتها من انزلاقات لا يُفطَن إليها لأنّها تجري بطيئة توهم من ينظر إليها أنّها ثابتة قائمة على حالها. وكثيرا ما اغترّ الباحثون بوحدة المصطلح النّحوي فقطعوا بوحدة المفهوم عند النّحويين جميعا، وأهملوا البعد التّاريخي في درسهم للمصطلح ؛ فكأنّه ثابت لا يَحُول ولا يزول.

3. في قراءات الأقدمين :

ما يقال عن إشكال قراءتنا أو قراءاتنا لنصوص القدماء يمكن أن يقال عن قراءتهم أو قراءاتهم لسابقيهم. فليس من سداد المنهج في شيء أن

---

(1) انظر على سبيل المثال الفصل الذي خصّصه أندره رومان لدراسة تطوّر اللّغة : André Roman : *Sysrématique de la langue arabe*, pp. 675-698; وانظر في العربيّة المعاصرة : Salam Bazzi-Hamzé : " De la concurrence dans les systèmes", pp. 143-160.

(2) يقول الزجاجي المتوفى عام 337 للهجرة معلّلا فساد اللّغة بالاختلاط : "ولهذه العلّة فسدت لغات من خالط من الأعراب أهلَ الحضر ، لأنّهم سمعوا كلام غيرهم فاختلط عليهم كلامهم". (*اشتقاق أسماء الله تعالى*، 284).

تُدرس نصوص النّحو العربي على اختلاف العصور دون احتساب لمرور الزّمان. ذلك أمر خطر كيفما قلّبته، وكيفما اتّجهت : صعودا إلى نصوص النّحاة الأوائل، أو نزولا إلى نصوص النّحاة المتأخرين ؛ لأنّك قد تُحمّل نصوص المتقدّمين دلالات وإيحاءات غريبة عنهم، وقد تجعل من نصوص المتأخرين مجرّد تقليد وتكرار ممل لنصوص المتقدّمين. وليس الأمر كذلك عند هؤلاء ولا عند أولئك (3).

ومع أنّ النّحاة العرب ينضوون في مدرسة واحدة ليس بينهم خلاف يصل إلى حدّ القطيعة النّظريّة مع كتاب سيبويه، فإنّ بين متقدّميهم ومتأخّريهم خلافات لا يمكن تجاهلها. غير أنّ الباحثين يصرفون همّهم في غالب الأمر إلى الخلاف بين البصريين والكوفيين لا بين المتقدّمين والمتأخّرين من البصريين أو من الكوفيين، دون محاولة جادّة للبحث في ما آلت إليه الآراء النّحويّة للقدماء بمرور الزّمان، عَنَيْتُ بهذا النّظرَ في شروح المتأخّرين لنصوص السّابقين لتلمُّس المواطن التي ابتعدوا فيها عنهم وهم يعتقدون أنّهم يتابعونهم في وجهات نظرهم، والمواطن التي كانت شروحهم فيها مشبعة بما طرأ على الثّقافة العربية من تغيير فرضه اختراق الثّقافة اليونانيّة بمنطقها وفلسفتها لبعض جوانب العلوم العربيّة الإسلاميّة الأصيلة.

4. في انتشار الفكر المنطقي :

إنّ البعد الزّماني غائب في جلّ ما كُتب ويكتب عن النّحو العربي. وغالبا ما يشتّط الذين يناقشون أثر هذه الثّقافة اليونانيّة في النّحو العربي ؛ فهم في أقصى هذا الطرف أو في أقصى ذاك، بعيدين عن التوسّط والاعتدال : فإمّا أن يستبعدوا تماما أثر المنطق اليوناني في التّراث النّحوي وإمّا أن يُثبتوه فيه برمّته عند

(3) انظر النّقد الذي يوجّهه جورج بوهاس لهنري فليش في مقدّمة رسالته : G. Bohas, *Etude des théories des grammairiens arabes*, pp. 3-12.

القـدمـاء والمتـأخّـرين على حـدّ سواء، ويجـعلوا أصـوله تـابعـة لأصـول المنطــق.

للبــاحث فـي أثـر الثّـقـافـة اليـونـانيّـة في الفكـر النّحـوي العـربي طـريقـان : أحدهمـا خـارجي يبحث في قنوات الاتصـال بين الثّقـافتين عبر التّرجمة وعبـر الاتصـال المباشـر أو غيـر المبـاشر. وثانيهـمـا داخلي يبـحث في النّصـوص لتبيّن الأثر الذي ربّمـا تكون قـد تركتـه هذه الثّقـافـة في تلك. ولن أسلك إلاّ هذا المسلك الثّـاني لأنّه لا عـبـرة في الاتّصـال إلاّ في ما يتركه من أثـر.

إنّ قـراءة فـاحصة للتّراث النّحوي العـربي تبعث على الاعـتقـاد بأنّ أثـر الفكـر الإغـريقي فـيـه كـان هـامشـيّـا. أعني بهـذا أنّـه لم يحـدّد له منطلقـاته النّظريّـة، ولا أسسـه التـي قام عليهـا، وإنّمـا جـاء هذا الأثـر بعد أن استقـام النّحو واشتـدّ عـوده، فلم يعد المنهج الوافد يشكّل خطرا على المنهج الأصيل لأنّه ليس قـادرا على أن يحلّ مـحلّه. وقـد مـضى "كِـيْس فِرْشْتِيغْ" إلى أبعـد من هذا حين جعـل لجوء النّحويين العـرب إلى منطق اليونـانيين مجـرّد حِلية لا يغيـر بها النّحويُّ جوهرَ منهـجه، بل يفاخـر بها ليَدلّ على عمله ومعرفته وطولِ باعه عند الجمهور (4).

ومع أنّني أعـتقـد أنّ في هذا الـرّأي قدرا مـن المبـالغـة فإنّه يبـدو لي سليمـا في جوهره ؛ ذلك أنّ في استقـراء التّراث النّحوي العربي مـا يثبت أنّ مناهج النّحـاة العرب القـدامى كـانت قد استقرّت قبل أن ينفـذ المنطق اليوناني إليها ليكون أداة في أيدي الشرّاح المتأخّرين في قراءتهم لنصوص الأقـدمين. ولـذلك فــإنّ من الأهـمـيّة بمكـان في درس التّـراث النّحـوي العربي أن يؤخـذ البعـد التّاريخي في الحسـبان، وأن يُفصل بين نصـوص المتقـدّمين وشروح المتـأخّرين، وأن يميّز بين ما هو عـربي أصيل في هذا العلم ومـا هو دخيل طـارئ عليه سواء عـدّل هذا الدّخيل من مسـاره أو

---

(4) Kees. Versteegh : "Logique et grammaire au x° siècle", p. 47.

كان لبوسا أثّر في مظهره وطريقة عرضه دون أن يتدخّل في جوهره. وسوف يكون مهمّا حين يُنظَر في عمل الشرّاح أن يُعرف أنّ شروحهم قد تكون قراءة موجّهة بوحي ما ثقفوه من علمٍ أصيلا كان أم دخيلا، وأنّ على الباحث أن يفتّش على ما يمكن أن يكون قد داخَل النصّ من أثر ليس لصاحبه يد فيه [5].

5. في مناهج النّحويين والمناطقة :

الأخبار متداولة مشهورة في "دار الحكمة" التي أنشأها الخليفة المأمون (المتوفى عام 218 للهجرة)، وفي أثر هذه الدّار في نشر الثّقافة اليونانيّة في أوساط العلماء العرب في العصر العبّاسي، وفي ترجمة الفلسفة اليونانيّة والمنطق الأرسطي إلى العربيّة في ذلك الزّمان. ويبدو واضحا أنّ الفكر اليوناني كان قد بدأ في القرن الثّالث الهجري في اكتساب الأنصار والتّابعين فاخترق بعض أوساط العلماء العرب المسلمين وألقى بظلاله على البعض الآخر، وغدا محورا من محاور النّقاش في ذلك العصر يستهوي النّاشئة، ويستقطب المريدين، ويغري العلماء بالتّصدّي له والردّ عليه مستخدمين منهجه حينا ومناهجهم أحيانا. فها هو ذا ابن قتيبة المتوفى عام 276 للهجرة يضيق به ذرعا فيوجّه نقده اللاّذع إلى الأغمار والأحداث الأغرار الذين تهولهم مصطلحات (الكون والفساد والأسماء المفردة والكيفيّة والكمّيّة والزّمان والدّليل والأخبار المؤلّفة والجوهر والعرَض) ولكنّهم لا يَحلَون منها بطائل (*أدب الكاتب*، ص 4).

(5) قديما فطن ابن تيمية المتوفى في عام 728 للهجرة إلى هذه المسألة التّاريخيّة في علم الكلام، فلم يجعل المتقدّمين والمتأخرين من علماء أصول الدّين في قبيل واحد، فكتب في نقضه لما يقوله انصار المنطق الأرسطي من أنّ الحدّ يفيد تصوّر المحدود، أنّ جماهير أهل النّظر والكلام من المسلمين وغيرهم على خلاف هذا "وإنّما ادخل هذا من تكلّم في أصول الدّين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المئة الخامسة". انظر ابن تيميّة : *نصيحة أهل الايمان في نقض منطق اليونان*. وهو ملخّص باسم جهد القريحة في تجريد النّصيحة المنشور في آخر كتاب السيوطي : *صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام*، ص 206.

وقد اخترق الفكر الأرسطي بعض دوائر النّحويين، وكان في بداية أمره طموحا إلى فرض نفسه بديلا عن مناهجهم، وكانت المعركة حامية بين المنهجين في أواخر القرن الثّالث الهجري وأوائل القرن الرّابع، إلاّ أنّها انتهت بتحوّل المنطق الأرسطي أداة في يد النّحوي لا منهجا بديلا عن منهجه. ويصوّر لنا كتاب الايضاح في علل النّحو للزجاجي جوانب من هذه المعركة في مسألة الحدّ وفي مسألة أقسام الكلام (*الايضاح*، صص 48-55). كما تصوّر المناظرة التي جرت عام 326 للهجرة بين السيرافي النّحوي (366 للهجرة) ومتى بن يونس المنطقي (328 للهجرة)، بعض الأبعادَ التي كانت تحكم ذلك الصّراع [(6)].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النّحويين الذين كانوا يصارعون المنطق الأرسطي قد تأثّروا به بصورة مباشرة أو غير مباشرة ؛ فالسّيرافي الشاب الذي وقف في مناظرته لمتّى بن يونس يقارع المنطق الأرسطي لم يَسلم تماما من أثره، كما لم يَسلم آخرون كالزجاجي الذي يحذر من خطورة خلط المناهج بين النّحاة والمناطقة، ويقرّر أنّ "غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا" (*الايضاح*، 48). وقد استخدم النّحويون المنطق الوافد في شرح مذهبهم والدّفاعَ عنه في وجه الخصوم. وكثيرا ما كان المناطقة أنفسهم أولئك الخصوم، فردّ النّحاة عليهم بمنطقهم مستخدمين أساليبهم. وكان ذلك إعلانا بأنّ النّحويين حين يعترضون على المناطقة لا يعترضون عليهم جهلا منهم بمنطقهم، بل هم يعرفون ما أتى به المناطقة ويستطيعون أن يقارعوهم بسلاحهم. وهذا بالضّبط ما عناه الزجاجي في ردّه على المناطقة الذين عابوا على النّحويين اختلافهم في

---

(6) حدّ متّى المنطق قائلا إنّه "آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإنّي أعرف به الرجحان من النّقصان، والشّائل من الجانح" فردّ السّيرافي بأنّ المنطق ليس حكما، وبأنّ "صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنّظم المألوف والإعراب إذا كنّا نتكلّم بالعربيّة، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنّا نبحث بالعقل" (أبو حيّان التّوحيدي : *الإمتاع والمؤانسة*، 1، 109). وانظر نقدا لهذه المناظرة في : حسين الصدّيق : *المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي*، 139 ـ 160.

حدود الاسم والفعل والحرف؛ فقد عرض في ردّه عليهم اختلاف الفلاسفة في حدّ الفلسفة وقال :

"وإنّما ذكرنا هذه الألفاظ في تحديد الفلسفة ها هنا وليس من أوضاع النّحو لأنّ هذه المسألة نجيب عنها من يتعاطى المنطق وينظر فيه. فلم نجد بدّا من مخاطبتهم من حيث يعقلون وتفهيمهم من حيث يفهمون" (*الايضاح*، 47) [7].

وقد عاب العلماء قديما مَن أزرى بالفلسفة والمنطق دون دليل فلم يناقش الفلاسفة الحسابَ، ولم يبيّن وجوه الضّعف عندهم. وهذا ما فعله ابن قتيبة في مقدّمة أدب الكاتب حين اكتفى بذمّهم وجعل كلامهم هذيانا لا يستحق أن يوقف عنده، فردّ عليه الزّجاجي في شرحه قائلا:

"هذا هو العيّ البيّن والتّعجرف التّام [...] فأمّا مذهب الفلاسفة في المنطق، فإنّ الردّ عليهم ليس هو من طريقة ما ذهب إليه، وإنّما هو بأن تُذكر مذاهبهم، وتُنقض وتُعارَض بما يفسدها ـ كما قد فعل ذلك جماعة من أصحابنا" ثمّ يختم قائلا : "وجملة القول في هذا الفصل أنّ كلام ابن قتيبة أولى أن يسمّى هذيانا من الحكاية التي ينقضها، ولم يدل على فسادها" (*تفسير رسالة أدب الكاتب*، 110 ـ 111).

حين لا يرى النّحوي تعارضا بين ما استقرّ في الدّرس النّحوي وما جاء به المنطق الأرسطي فإنّه قد يميل إلى الاستعانة في الدّفاع عن رأي أو في شرح نص أو في تعليل موقف. ولا يعدم الباحث مواطن يلمس

(7) نرى موقفا مشابها لابن السيد البطليوسي في كتابه الموسوم بكتاب المسائل حين يقول :
"وقع البحث بيني وبين رجل من أهل الأدب في مسائل نحوية فجعل يُكثر من ذكر المحمول والموضوع والالفاظ المنطقيّة فقلت له : صناعة النحو يُستعمل فيها مجازات ومسامحات لا يستعمل إها] أهل المنطق. وقد قال أهل الفلسفة : يجب حمل كلّ صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها، وكانوا يرون أنّ إدخال صناعة في أخرى إنّما يكون لجهل المتكلّم أو لقصد المغالطة والاستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى عند ضيق الكلام عليهم" (السيوطي : صون *المنطق*، 200).

فيها كيف أثّر هذا المنطق في شرح النّصوص النّحويّة للقدماء. وقد اخترت ألاّ أتوسّع فأتناول كتب النّحاة العرب عموما لاستخراج المواضع التي ظهر فيها أثر المنطق الأرسطي ؛ فالحديث طويل، سأكتفي بمسألة واحدة هي مسألة أقسام الكلام في كتاب واحد هو كتاب سيبويه لأرى مآلها عند من يصرّح باتّباع مذهبه.

6. في القسمة الثّلاثيّة للكلام :

أجمع النّحويّون العرب على أنّ الكلام اسم وفعل وحرف، "وحقّق القول بذلك وسطّره في كتابه سيبويه حين قال في أوّل باب كتابه : "هذا بابُ علمِ ما الكلمُ من العربيّة" (*الكتاب*، 1، 12) [8]... وقد ذكر الزّجاجي سؤال من يسأل عن علّة هذه القسمة وعن عدد الأقسام فيها. وليس بعيدا أن يكون المناطقة في أيّامه وراء السّؤال لأنّ النّقاش يدور معهم في هذا الفصل، هذا إن افترضنا أنّ هنالك من سأل حقّا، وأنّ الزّجاجي نفسه لم يفترض السّؤال افتراضا على عادة العلماء العرب في افتراض الأسئلة وتدبُّر الأجوبة عليها دفعا لكلّ اعتراض وردّا على كلّ انتقاد مُحتمَل.

1.6 ـ في أصل القسمة :

دار الجدل وما زال يدور بين الباحثين المعاصرين حول أصل هذه القسمة الثّلاثيّة للكلام، فقال عدد منهم بأصالتها، وقال آخرون إنّها أثر من

(8) يبدو من خلال ما كتبه النّحويّون العرب أنّ سيبويه لم يكن أوّل من ابتدع هذه القسمة، فهي تمضي بعيدا قبله كما يقولون. "وقد رُوي لنا أنّ أوّل من قال ذلك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أعني قوله : الكلام اسم وفعل وحرف" (الزّجاجي : *الايضاح*، 42 ـ 43). ومهما يكن من أمر منشأ هذه القسمة فقد أجمع النّحاة العرب عليها، وإن كانت الآيّام قد حفظت لنا قلّة قليلة من آراء من ذهب إلى غير ذلك دون أن يكون لهذه الآراء شأن كبير (انظر Hassan Hamzé : *Les théories grammaticales d'az-Zajjâjî*, vol. 2, 340-378).

آثار الفلسفة اليونانية الدّخيلة. أمّا القدماء فما وجدت أحدا منهم قط أشار إليها، ولا يبدو - في علمي - أنّها خطرت ببال واحد منهم. ويمكن أن يُعدّ هذا الغياب أمارة على أصالة القسمة، لا تسمح بالقطع، بل بغلبة الظن.

وكنت بيّنت في مقالة لي سابقة في قسمة الكلام وفي حدود الأقسام وفي مصطلحات الأقسام، أي من خلال النّظر الدّاخلي في النّصوص - دون الاعتماد على قنوات الاتّصال الممكنة بين العرب واليونانيين - أنّ هذه القسمة التي سطّرها سيبويه في كتابه ليست من الفلسفة اليونانيّة في شيء [9]؛ ولذلك فلن أعود لهذه المسألة، بل سأتناول تناولا سريعا جانبين من جوانبها هما شموليتها وحدّ عناصرها، لأبيّن كيف أثّر الفكر الإغريقي في قراءة نصوص سيبويه، ولأظهر الخلل المنهجي في اعتبار النّحاة العرب جميعا قبيلا واحدا في هذه القضيّة، دون فصل بين مرحلة التّأسيس والمراحل التي تليها، وهو خلل يختلط النصّ فيه بشروحه فتلقى أحكام الشّروح عليه.

2.6. - في شموليّة القسمة :

1.2.6، القسمة المنطقيّة : قال سيبويه مستهلاّ كتابه :

"هذا باب علم ما الكلم من العربيّة. فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل" (*الكتاب*، 1، 12).

يصرّح عنوان النصّ بأنّ المقصود أقسام الكلام في العربيّة فلا يبدو أنّه يحتمل شرحا ولا تأويلا إلاّ إن كان العنوان ممّا أضافه النساخ والشُرّاح من بعد، وهو أمر ليس نادرًا في التّراث العربي الإسلامي. غير أنّني أعتقد أنّ هذا الأمر وارد هنا؛ لأنّ السّيرافي نقل هذا العنوان نفسه نصّا

(9) Hassan Hamzé : Les parties du discours dans la tradition grammaticale arabe, in L. Basset et M. Perennec, Les classes des mots, Traditions et perspectives, pp. 93-118.

في شرحه للكتاب (1، 45)، كما أنّ الزّجاجي نقل نفس هذا العنوان في كتاب الإيضاح حين قال :

"فأمّا القول في ما قاله سيبويه في كتابه "هذا باب علم ما الكلم **من العربيّة**[10] وما في ذلك من الألفاظ والوجوه ؛ فقد ذكرته أجمع في كتاب أفردته لتفسير رسالة كتاب سيبويه" (ص 45)[11] فليست الزيادة إذن من عمل المتأخّرين.

غير أنّ الزّجاجي نفسه رغم وضوح النصّ، ينقل لنا رأيين فيه :

"قال قائلون : إنّما قصد الكلام العربي دون غيره. وقال آخرون : بل أراد الكلم العربي كلّه والعجمي" (41).

ويبدو أنّ الزّجاجي يذهب إلى هذا الرّأي الأخير في قراءته لنصّ سسبويه على ما في هذا الرّأي من التعسّف ؛ فقد ترك لنا في الايضاح ما يشير إلى اعتقاده بأنّ سيبويه في قسمته تلك أراد الكلام العربي وغيره، أي أنّه أراد أنّ القسمة الثّلاثيّة قسمة عامّة شاملة تستوي فيها كلّ اللّغات ؛ فهو يقول :

"ولسنا نخاطبكم إلاّ على أنّه قصد الكلام العربي دون سائر اللّغات ؛ لأنّ الجواب عن ذلك أسهل عليكم وأقرب" (*الايضاح*، 41).

يبدو من قراءة الزّجاجي لنص سيبويه أنّه يُحمّله ما لا يحتمل ؛ فالزّجاجي لا سيبويه هو الذي يريد الكلم العربي وغيره، والزّجاجي، لا سيبويه، يعتبر أنّ القسمة شاملة لا تتغيّر بتغيّر اللّغات، ذلك أنّ قصر القسمة الثّلاثيّة على لسان العرب في ردّه على السّائل إنّما كان لما تقتضيه المناظرة والردّ على الخصوم "لأنّ الجواب أسهل وأقرب". وفي سبيل ما يقتضيه الحِجاج يتنازل الزّجاجي في المرحلة الأولى عن هدفه النّهائي

(10) وضعنا خطّا في الأصل تحت هذه العبارة.

(11) كنّا نتمنّى أن تحفظ لنا الأيّام كتاب تفسير رسالة الكتاب لمقابلته بما جاء في هذا الباب.

فيقبل بجزء ممّا يطالب به حتّى إذا تمكّن من خصمه في هذا الجزء مضى به إلى غاية الشّوط وألزمه قبول الكلّ.

والطّريف في مناقشة الزّجاجي أنّه حتّى في المرحلة الأولى حين حاول أن يبرّر القسمة الثّلاثيّة في لغة العرب قدّم حججا ليست من لغة العرب في شيء، وإنّما هي حجج ترتبط بنظريّة الإخبار وتتوسّل بالأجسام والأعراض دون أن يكون في هذه الحجج ما يخصّ لغة العرب دون غيرها من اللّغات، فهو يقول :

"[...] أنّ المخاطَبَ والمخاطِب والمخبَّر عنه والمخبّر به [12] أجسام وأعراض تنوب في العبارة عنها أسماؤها، أو ما يعتوره معنى يدخله تحت هذا القسم من أمر أو نهي أو نداء أو نعت، أو ما أشبه ذلك ممّا تختصّ به الأسماء ؛ لأنّ الأمر والنّهي إنّما يقعان على الاسم النّائب عن المسمّى. فالخبر إذن هو غير المخبَّر والمخبّر عنه، وهما داخلان تحت قسم الاسم. والخبر هو الفعل وما اشتقّ منه أو تضمّن معناه، وهو الحديث الذي ذكرناه. ولا بدّ من رباط بينهما وهو الحرف. ولن يوجد إلى معنى رابع سبيل فيكون للكلام قسم رابع" (*الايضاح*، ص 42).

ثمّ يعود الزّجاجي في نهاية الفصل إلى هذه المسألة ليصل إلى هدفه النّهائي الذي يعتبر فيه أنّ سيبويه قد أراد الكلم العربي والأعجمي في القسمة الثّلاثيّة للكلام، فيقول :

"وأمّا الاحتجاج **للأولين** [13] الذين زعموا أنّ الكلام كلّه اسم وفعل وحرف **فجعلوا العربي وغيره في ذلك سواء** [14] فهو بعينه الاحتجاج الذي تقدّم ذكره لمذهب سيبويه لأنّ الكلام إذا كان مقصودا به الإبانة عن الضّمائر ومحتاجا إليه للخطاب والمحاورات فكلّ فريق يخاطب

(12) يعني بالمخبَّر به المصادر وليس الأفعال ؛ فالأفعال هي الأخبار وهي دليل على المخبر به.

(13) وضعنا خطّا ليس في الأصل تحت هذه العبارة.

(14) وضعنا خطّا ليس في الأصل تحت هذه العبارة.

بلغته كخطاب من تأتيه في لغته [...] فإذا كان ذلك كذلك كان مرجع ذلك كلّه إلى أصل واحد" (صص 44 - 45).

لا يعود الزّجاجي في هذا النصّ إلى سيبويه، ولا إلى اللّغة العربيّة في فهمه لنصّ سيبويه وفي دفاعه عنه؛ فهو في الحقيقة لا يقرأ ما فيه بل ما استقرّ في ذهنه من شمول القسمة الثّلاثيّة لجميع اللّغات. وقد عبّر ابن الخبّاز فيما بعد عن هذه الشّموليّة أصدق تعبير حين قال :

"ولا يختصر انحصار الكلمة في الأنواع الثّلاثة بلغة العرب، لأنّ الدّليل الذي دلّ على الانحصار في الثّلاثة عقلي، والأمور العقليّة لا تختلف باختلاف اللّغات" (ابن هشام : *شرح شذور الذّهب*، 14).

نصّ سيبويه على أنّ أقسام الكلام ثلاثة في العربيّة. غير أنّ نحويي العرب منذ نهاية القرن الثالث الهجري، أي في الفترة التي ازداد فيها ضغط المنطق اليوناني في الثّقافة العربيّة، أخذوا يميلون إلى شمولية القسمة الثلاثيّة. ويبدو أنّ هذا الاتّجاه ظهر أوّل ما ظهر - استنادا إلى ما بين أيدينا من النّصوص القديمة - في كتاب المقتضب للمبرد المتوفى عام 285 للهجرة، فهو يقول :

"الكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى. لا يخلو الكلام **عربيّا كان أم أعجميّا** [15] من هذه الثلاثة" (المقتضب، 1، 3).

يأخذ المبرد في هذا القول مقالة سيبويه في أقسام الكلام الثّلاثة، ثمّ يضيف إليها القول بشمول هذه القسمة للّغات جميعا. وليس مستبعدا أن يكون المنطق الأرسطي الذي بدا يتغلغل في دوائر الثّقافة العربيّة الاسلاميّة في تلك الفترة أحد الدّوافع في هذا الاتّجاه؛ فهو لا يعارض هذه القسمة بل يعزّزها.

---

(15) وضعنا خطّا ليس في الأصل تحت هذه العبارة.

2.2.6. الرّباط والنّسبة : حين نقلت الفلسفة اليونانيّة إلى العربيّة كانت القسمة الثّلاثيّة أمرا ثابتا قد استقرّ في التّراث العربي منذ زمن، وما زال مستقرّا حتّى يومنا هذا. وليس استقرار هذه القسمة وثباتها إلى أيّامنا هذه مجرّد تقليد للأقدمين، بل هو مع هذا، وقبل هذا نتيجة مطابقة هذه القسمة لروح العربيّة في نظامها الصّرفي الذي بنى وحداتها على الجذور، وفي نظامها النّحوي المبني على حركات الإعراب [16]. أمّا قسمة الكلام في المنطق الأرسطي فهي قسمة من نوع آخر قائمة على النّظر في القضيّة المنطقيّة، وفي مسألة قبولها للصّدق والكذب. هذه القضيّة مبنيّة على موضوع ومحمول ونسبة بين الموضوع والمحمول. وهي بهذا المعنى لا تطابق قسمة النّحويين العرب إلى اسم وفعل وحرف. ومن يقرأ ما كتبه الفارابي وابن سينا وابن رشد في ملخّصاتهم وشروحهم لمنطق أرسطو يكتشف الفارق الكبير بين القسمتين. يقول ابن رشد :

"وكلّ قول جازم فلا بدّ فيه من كلمة، أعني فعلا، أو ما يقوم مقام الكلمة في ربط المحمول بالموضوع. وذلك أنّ القول الجازم الذي الموضوع فيه اسم والمحمول اسم لا بدّ فيه من كلمة أو ما يقوم مقام الكلمة تدلّ على ارتباط المحمول بالموضوع، وذلك : إمّا الفعل مصرّحا به كما يوجد الأمر فيما عدا لسان العرب، وإمّا بالقوّة ومضمرا كما يوجد الأمر في الأكثر

---

(16) المحاولات القليلة التي قام بها عدد من القدماء ومنها محاولة عضد الدّين الايجي في قسمة الكلام إلى عشرة أقسام. (انظر B. Weiss : "The parts of speech in arabic", 25) وبعض المعاصرين لزيادة أقسام الكلام تقليدا لما استقرّ في التّراث اللاّتيني لا تقدّم شيئا، بل تأخذ الابواب التّفصيليّة في قسمة النّحاة العرب فتجعلها أبوابا أساسية وتضعها على مستوى الاسم والفعل والحرف. فتضيّع بذلك الايجاز الرّائع الذي تقوم القسمة الثّلاثيّة عليه (انظر تمّام حسّان : *اللّغة العربيّة معناها ومبناها*، ص 82 وما بعدها ؛ وانظر فاضل مصطفى الساقي: *اقسام الكلام العربي من حيث الشّكل والوظيفة*).

في لسان العرب [17]. فإنّه لمّا كان ها هنا ثلاثة معان : موضوع ومحمول ونسبة تربط بين المحمول والموضوع، وجب ها هنا ثلاثة ألفاظ : لفظ يدلّ على الموضوع، ولفظ يدلّ على المحمول، ولفظ يدلّ على النّسبة" (*تلخيص منطق أرسطو، العبارة*، 88).

قد يكون نصّ الزّجاجي الذي ذكرناه، وهو النصّ الذي يبرّر القسمة الثّلاثيّة، دليلا على ما نذهب إليه من أثر القراءة المنطقيّة للنصّ النّحوي ؛ فهو يعلّل وجود الأسماء والأفعال بالعودة إلى خطاب المناطقة في الأجسام والأعراض، ويجعل الحرف رباطا لازما بين الاسم والفعل، كما يجعل المناطقة النّسبة رباطا لازما بين المحمول والموضوع، فيقول :

"ولا بدّ من رباط بينهما وهو الحرف".

أو يقول في موضع آخر :

"وسُميَ القسمُ الثّالث حرفا لأنّه حدٌّ ما بين هذين القسمين ورباط لهما، والحرف حدّ الشيء، فكأنّه لوصله بين هذين كالحروف التي تلي ما هو متّصل بها" (*الايضاح*، 42 ـ 44).

قد تبدو فكرة الحاجة إلى الحروف لربط الأسماء بالأفعال شبيهة بفكرة النّسبة التي تربط المحمول بالموضوع. غير أنّ أقسام الكلام النّحوي لا تطابق أقسام القضيّة المنطقيّة، فبينهما خلاف جوهري كبير، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يُردَّ الحرفُ إلى النّسبة التي تربط بين المحمول

(17) لا بدّ في القضيّة من رباط يكون نسبة بين المحمول والموضوع. والموضوع دائما اسم. أمّا المحمول فقد يكون فعلا، وهذا هو الأغلب، فيقوم بوظيفتين لأنّه يكون محمولا ونسبة تربط المحمول بالموضوع في آن واحد، وقد يكون المحمول اسما فلا بدّ له حينئذ من لفظ يكون نسبة ورباطا بين المحمول والموضوع. وهذا الرّباط في لغات كاليونانيّة والفارسيّة وغيرها فعل هو فعل الكون. أمّا في العربيّة فغالبا ما يكون هذا الرّباط مضمرا يقدّره ابن رشد بالضّمير (هو). وليس هذا الرّباط حرفا بحال من الأحوال. انظر في مناقشة موقف ابن رشد في هذه المسألة : Hassan Hamzé : Logique et grammaire arabe dans l'oeuvre d'Averroès.

والموضوع ؛ فهذه النّسبة في الجملة الفعليّة فعلٌ - لا حرف - يدلّ على ارتباط المحمول بالموضوع في الزّمان الماضي أو الحال أو المستقبل، وهي في الجملة الاسميّة فعلُ الكون (être) الذي قد يدلّ على ارتباط غير مقيّد بزمان.

"وليس في لسان العرب لفظ على هذا النّحو من الرّباط وهو موجود في سائر الألسنة، وأقرب الألفاظ شبها بها في لسان العرب هو ما يدلّ عليه لفظ (هو) في مثل قولنا : (زيدٌ هو حيوانٌ)" (*تلخيص منطق أرسطو، العبارة*، 88) ؛

فليس الحرف رباط النّسبة إذن وليس بينهما من ملابسة إلاّ في فكرة الرّبط التي يفترض أنّها وظيفة كلّ واحد منهما.

غير أنّ استقراء الوظيفة النّحويّة للحرف في العربيّة لا يعضد فكرة الرّباط التي جاء بها الزّجاجي، ولا يجعل منها أمرا لازما لا بدّ منه ؛ فليس للحرف وجود في نواة الجملة كما وصفها النّحاة. لأنّ الجملة عندهم نوعان : اسميّة وفعليّة. أمّا نواة الجملة الاسميّة فمكوّنة من اسمين، وأمّا نواة الجملة الفعليّة فمكوّنة من اسم وفعل، وليس للحرف مكان في هذه النّواة إلاّ ما ذكروه من جملة النّداء. غير أنّ الحرف في هذه الجملة ليس رابطا بين الاسم والفعل، وإنّما هو نائب عن الفعل وما يقولونه، أو هو عنصر قائم على حياله مع الاسم، وليس عنصرا ثالثا في الجملة. أمّا خارج النّواة فلا يكون الحرف رابطا بين الأسماء والأفعال إلاّ في مواطن قليلة ربّما يكون أوضحها وأشهرها حروف الجرّ التي تعلّق الاسم المجرور بقاعدته الفعليّة. أمّا في غيرها فلا يظهر هذا الرّبط فأداة التّعريف، على سبيل المثال، لا تربط شيئا بشيء، وحروف العطف تربط بين الأسماء والأسماء أو بين الأفعال والأفعال كما يقولون، لا بين الأسماء والأفعال. ولولا خشية الإطالة لتناولت الحروف واحدا واحدا، ولكنّ في ما ذكرت منها كفاية.

هذا على مستوى الوظيفة النّحويّة. وليس الأمر بأحسنَ حالا إن نظرنا إلى دلالة الحروف؛ فلا تربط الحروفُ الأسماءَ بالأفعال ربطا ضروريّا إلاّ حروف الجرّ أو حروف الإضافة التي سمّيت بحروف الإضافة على ما يقول الزّمخشري :

"لأنّ وضْعها على أن تُفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء [...] وإن اختلفت بها وجوه الإفضاء" (*المفصّل في صنعة الإعراب*، 379).

ولم يذكر السّيرافي - حين فصّل معاني الحروف - رابطا بين الأسماء والأفعال غير حروف الإضافة، فقد قال إنّ الحروف تجيء لمعان :

"أوّلها للاشتراك بين اسمين أو فعلين، وذلك حروف العطف"

والثّاني أن تكون لتعيين اسم أو فعل. فأمّا تعيين الاسم فبالألف واللاّم [...] وأمّا تعيين الفعل فبالسّين وسوف"

وتكون لنفي الاسم والفعل"

وتجيء لتأكيد الاسم والفعل"

"وتدخل لربط الاسم بالفعل وإيصال الفعل إلى الاسم كقولك : مررت بزيد، وقمت إلى أخيك"

وتدخل لإخراج الكلام عن الواجب إلى غيره، مثل حروف الاستفهام كقولك : هل زيد قائم ؟ "

وتدخل أيضا لعقد الجملة بالكلمة كقولك : "إن يقم أقم"، فإن "يقم" جملة، و"أقُم" جملة، وانعقدت إحداهما بالأخرى بدخول حرف الشّرط.

وما لم نذكره فهو يجري مجراه". (السيرافي : *شرح الكتاب*، 1، 60 - 61).

ما يقوله الزّجاجي إذن عن ضرورة وجود قسم ثالث إلى جانب الاسم والفعل هو الحرف الذي لا بدّ منه لربط الأسماء بالأفعال لا سند له لأنّه ليس ضروريّا، لا في معاني الحروف، ولا في وظائفها النّحويّة، وإنّما هو - في ما يبدو لي - صدى لفكرة الرّباط المنطقي، وهو النّسبة التي لا بدّ منها لربط المحمول بالموضوع في القضيّة المنطقيّة.

3.6 - في تعريف أقسام الكلام :

ثمّة جانب آخر يظهر فيه أثر الثّقافة اليونانيّة عموما والمنطق الأرسطي خصوصا في تناول اللاّحقين لآثار السّابقين، هو تعريف أقسام الكلام في كتاب سيبويه وفي آثار تابعيه من النّحاة في بدايات القرن الرّابع الهجري.

لم يحدّ سيبويه الاسم، بل اكتفى بالتّمثيل له فقال : "الاسم رجل وفرس"، فقال السّيرافي، وهو أشهر شارحي الكتاب، معقّبا :

"إن سأل سائل عن حدّ الاسم، فإنّ الجواب في ذلك أن يقال : "كلّ شيء دلّ لفظه على معنى غير مقترن بزمان محصل، من مُضيّ أو غيره فهو اسم" (*شرح الكتاب*، 1، 53) [18].

وفي هذا الشّرح شبه بالحدّ الأرسطي الذي رأيناً أعلاه. أمّا الحرف فقد حدّه سيبويه بقوله :

"وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل" (*الكتاب*، 1، 12).

(18) خلط بعض الدّارسين المحدثين كثيرا في هذا الموضع، فذهب إلى زعم محاكاة أقسام الكلام في كتاب سيبويه نفسه لما في منطق أرسطو، فقال :
"يقسم ارسطو الكلمة إلى اسم وفعل معرّفا بأنّه ما دلّ على معنى وليس الزّمن جزءا منه، ومعرّفا الثّاني بأنّه ما دلّ على معنى وعلى زمن. ثمّ يشير في كتاب منطقي آخر [...] إلى قسم ثالث من أقسام الكلمة يسمّيه الأداة. وهنا تنتقل إلى كتاب سيبويه فنجده يبدأ بتقسيم الكلم إلى اسم وفعل وحرف، ويعرّفها الواحد تلو الآخر تعريفا يحاكي من بعض النّواحي التّعريف الأرسطي" (ابراهيم مدكور : منطق ارسطو والنّحو العربي، ص 340).

لاحظ بعض الباحثين في درسه لأقسام الكلام في التّراث النّحوي العربي أنّ الحرف عند سيبويه يغيّر الرّابطة والفاصلة في كتاب الشّعر عند أرسطو لأنّهما عند أرسطو ليس لهما معنى [19] ؛ أمّا عند سيبويه فالحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل. وربّما تكون العبارة الأخيرة "ليس باسم ولا فعل" حدّا للحرف عند سيبويه، وهو حدّ سلبي يسمح بتمييز الحرف بالاعتماد على ما ليس فيه، لا على ما فيه. غير أنّ كثيرين من النّحاة العرب بعد سيبويه أخذوا الحدّ السّلبي فشرحوه شرحا قد يكون أقرب إلى المفهوم الأرسطي منه إلى مفهوم سيبويه، فقالوا : "الحرف ما دلّ على معنى في غيره" (الإيضاح، 54) وقالوا إنّ الحروف تؤثّر في غيرها بالنّفي والإثبات والتّوكيد وغير هذا من المعاني. أمّا الأسماء فمعانيها في أنفسها قائمة صحيحة، و"ليس كذلك الحروف" لأنّه "لا يُعقل معناها إلاّ بغيرها" (السّيرافي : *شرح الكتاب*، 1، 52).

أمّا الفعل فهذا حدّ سيبويه له :

"أمّا الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء وبُنيتْ لما مضى، ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع".

يحدّ سيبويه الفعل اعتمادا على خصائصه الصّرفيّة بالدّرجة الأولى، فيجعله أمثلة - أي أبوابا تنتظم فيها الأبنية مثل بناء فعَل وفعِل وفعُل وغير ذلك - إشارة إلى الأمثلة التي تنتظم الأفعال فيها في تصريفها، وهي أهم خصائصها، ويشير إلى خاصة صرفيّة أخرى في تعريفه للأفعال حين يقول عنها إنّها أُخذت من لفظ أحداث الأسماء - وهي المصادر - ثمّ يشير إلى حاصّة صرفيّة ثالثة هي بناء الأفعال قبل أن يشير إلى دلالة الفعل على الزّمان. وليس بين هذا الحدّ الذي يجعل المقوّمات الصّرفيّة أساسا له، وبين حدّ أرسطو المبني على العنصر الدّلالي إلاّ شبه فرعي محدود لا يستقيم معه أن يقال إنّ أحدهما كان سببا للآخر ؛ فالاسم كما يقول

---

(19) J. P. Guillaume : "Le discours tout entier est nom, verbe et particule", 28.

ابن رشد شارحا أرسطو : "هو لفظ دالّ بتواطؤ على معنى مجرّد من الزّمان من غير أن يدلّ واحد من أجزائه إذا أفرِد على جزء من ذلك المعنى (*تلخيص منطق أرسطو، العبارة*، 82).

غير أنّ الزّجاجي يقرأ حدّ سيبويه قراءة خاصّة فيقول في حدّ الفعل :

"الفعل على أوضاع النّحويين ما دلّ على حدث وزمان ماض أو مستقبل".

ثمّ يضيف :

"وهذا معنى قول سيبويه" وأمّا الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولما هو كائن لم ينقطع" (*الايضاح*، 52 ـ 53).

نرى في هذا القول كيف يوجّه الزّجاجي نص سيبويه وجهة خاصّة، فلا يرى ما فيه، بل ما يسقطه عليه. ولذلك يُهمل من هذا الحدّ أهمّ ما فيه، وهو مقوّماته الصّرفيّة ـ لأنّ الفعل عند سيبويه أمثلة ـ ولا يبقى منه إلاّ الجانب المعنوي، فتضيق المسافة بينه وبين الحدّ الأرسطي ـ لأنّ الفعل عند أرسطو ما دلّ على معنى مقرون بزمان.

يبدو واضحا في الأمثلة السّابقة، في تعليل شموليّة القسمة الثّلاثيّة، وفي حدّ أقسام الكلام كيف تفرض الثّقافة الإغريقيّة الوافدة منطقها ليكون منهجا في التّحليل والقراءة يأخذ به كثير من علماء العربيّة في القرن الرّابع الهجري وفي غيره من القرون، ويقرؤون في ضوئه نصوص السّابقين، أو بعض نصوص السّابقين، فيترك المنطق بصماته على ما قرؤوه.

المصــادر والمـــراجـــع

1 ـ بالعـربيّـة :

أبو حيـان التوحيدي : *الإمتـاع والمؤانسة*، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

ابن تيميّـة : *نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان*، منشور باسم جهد القريحة في تجريد النّصيحة في كتاب السيوطي : *صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام*، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلميـة، بيروت، 1947/1366.

ابن رشد : *تلخيص كتاب العبارة*، تحقيق تشارلس بتروث وعبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981.

ابن رشد : *تلخيص منطق أرسطو*، العبارة، تحقيق جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، المجلّد الأوّل، 1982.

ابن سينا : *الشّفاء*، تحقيق محمود الخضيري، الهيأة المصرية العامّة للتّأليف والنّشر، 1970/1390.

ابن قتيبة : *أدب الكاتب*، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التّجارية الكبرى، القاهرة، 1958/1377.

ابن هشام : *شرح شذور الذّهب*، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التّجارية الكبرى، القاهرة، الطّبعة العاشرة، 1965/1385.

حسّان تمّام : *اللّغة العربيّة، معناها ومبناها*، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1979.

الزجاجي : *الايضاح في علل النّحو*، تحقيق مازن المبارك، دار النّفائس، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979/1399.

الزجاجي : *اشتقاق أسماء الله تعالى وصفاته*، تحقيق عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1986/1406.

الزجاجي : *تفسير رسالة أدب الكاتب*، تحقيق عبد الفتاح سليم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993/1414.

الساقي، فاضل مصطفى : *أقسام الكلام العربي من حيث الشّكل والوظيفة*، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1397 ـ 1977.

الصدّيق، حسين : *المدخل إلى تاريخ الفكر الإسلامي*، منشورات جامعة حلب، 1991/1412.

الفارابي : *المنطق*، الجزء الأوّل، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.

المبرد : *المقتضب*، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التّراث الإسلامي، القاهرة، 1979/1399.

مدكور، إبراهيم : "منطق أرسطو والنّحو العربي"، مجلّة *مجمع اللّغة العربيّة*، القاهرة، المجلّد السّابع، 1953، ص 338 - 346.

2 - باللّغة الفرنسيّة :

Bohas, Georges : *Etude des théories des grammairiens arabes*, Institut français de Damas, 1984.

Guillaume, Jean Patrick : «Le discours tout entier est nom, verbe, et particule», *Langage*, N° 92, 1988, pp. 25-36.

Hmzé, Hassan : *Les théories grammaticales d'az-Zajjâjî*, thèse de doctorat d'Etat, Université Lyon 2, 1987.

Hmzé, Hassan : «Les parties du discours dans la tradition grammaticale arabe», in : L. Basset et M. Perennec (éd.) / *Les classes des mots, Traditions et perspectives*, PUL 1994.

Hmzé, Hassan : "Logique et grammaire arabe dans l'oeuvre d'Averroès", Actes du colloque" Averroès ou le triomphe de la pensée", Heidelberg, Allemagne, 1998, à paraître.

Hmzé, Salam : «De la concurrence dans les systèmes», *Annales of the Faculty of Arts and Social Sciences-University of Balamand*, Liban, n° 8, Mélanges 1999, pp. 143-160.

Lallot, Jean, : «Origine et développement de la théorie des parties du discours en Grèce», *Langage*, N° 92, 1988, pp. 11-23.

Roman, André : *Systématique de la langue arabe*, Publications de l'Unuversité de Kaslik, Liban, 2001.

Versteegh, C.H.M. : "Logique et grammaire au dixième siècle", in *Histoire, Epistémologie, Langage*, II, fas. 1, 1980, pp. 39-52.

Weiss, B. : «A theory of the parts of speech in Arabic, (noun, verb and particle) : a study in &ilm l-wad&», *Arabica*, XXIII, fas. 1, 1976, pp. 23-36.

طـه حسـين في مـرآة العصـر

شهـادات ودراسـات اختـارهـا وتـرجمهـا
من الفـرنسيّـة وقـدّم لهـا وعلّـق عليهـا
منجـي الشمـلي وعمـر مقـداد الجمنـي
(المجمـع التـونسـي للعلـوم والآداب والفنـون
"بيت الحكمـة" تونس ـ قرطاج. 2001. 418 ص)

تقديم : **فـاروق العمـراني**

لعلّه لم يتّفق لأديب معاصر من العناية بالدّرس والبحث مثل ما اتّفق لطه حسين الذي ملأ الدّنيا وشغل النّاس طيلة عقود من الزّمان.

ولم يكن حظّه في تونس بأقلّ من حظّه في سائر الأقطار العربيّة، إذ يكفي المتتبّع أن ينظر في ما ألّف حوله سواء في إطار الجامعة التّونسيّة أو خارجها من بحوث ودراسات حتّى يقتنع بذلك.

وفي السّنوات الأخيرة ولاسيّما بعد الاحتفال بمائويّة طه حسين في بلادنا [1] تسارع نسق نشر الكتب عن صاحبنا بشكل ملحوظ ومثير للانتباه.

---

(1) انعقدت ندوة مائوية طه حسين ببيت الحكمة بقرطاج يومي 27 و 28 جانفي 1990. ونشرت وقائعها في كتاب سنة 1993 عن مؤسسة بيت الحكمة. قرطاج. تونس في 304 صفحة.

وقد صدر خلال سنة 2001 في تونس عن بيت الحكمة كتاب عنوانه : "طه حسين في مرآة العصر" وهو يعد 418 صفحة متضمّنا أربعة عشر بحثا مترجمة من الفرنسيّة إلى العربيّة في ستّة أقسام مسبوقة بمقدّمة بقلم منجي الشملي. القسم الأوّل يحتوي على ثلاثة فصول وعنوانه : «شهادة عيان عن طه حسين إنسانا وكاتبا» (ص ص : 21 ـ 63) والقسم الثاني يحتوي على ثلاثة فصول كذلك وعنوانه : «أيّام طه حسين بدءًا وعودا» (ص ص : 65 ـ 112) والقسم الثالث يتضمّن فصلين اثنين عنوانه : «تلاقي الشرق والغرب في إدراك طه حسين» (ص ص : 113 ـ 177). والقسم الرابع يحتوي على فصلين اثنين كذلك وموضوعه : «القرآن والإسلام في مرآة طه حسين» (ص ص : 179 ـ 215). والقسم الخامس يتضمّن فصلين اثنين وعنوانه : «طه حسين رائد "إنسانويّة" عربيّة حديثة» (ص ص : 217 ـ 303). أمّا القسم السّادس وهو الأخير في الكتاب فيحتوي على فصلين اثنين وموضوعه : «طه حسين : فلسفة سيرة ومسالك مسار» (ص ص : 305 ـ 392). أمّا مقدّمة منجي الشّملي فعنوانها : «طه حسين من المحاكمة إلى عمادة الفكر» (ص ص : 13 ـ 20). وهي نص وضّح فيه كاتبه مضمون هذا الكتاب ومنهج إعداده وغاية المشروع الذي يندرج فيه ونوّه فيه بحسن التّعاون الذي جمعه بزميله في هذا العمل المشترك.

ونجد المترجميْن يذكران ما دفعهما إلى إنجاز هذا المشروع مبيّنين أوّلا علّة اختيارهما للنّصوص المنتخبة، فقد كانا حريصيْن على أن تكون هذه النّصوص مفيدة علميّا للقارئ الباحث. وفي هذا المعنى نقرأ في المقدّمة ما يلي : «لم ننتخب هذه "النّصوصَ البحوثَ" اعتباطا، انتخبناها لأنّنا رأينا فيها ثروة فكريّة... ثمّ إنّها منشورة في دوريات قد يعسر الظّفر بها أو هي في كتب نادرة، أو في كتب باهظة الثّمن» [2]؛ ومعرّفيْن ثانيا بقيمة أصحاب النّصوص المنتخبة. وفي هذا المعنى نقرأ ما جاء في المقدّمة :

(2) ص : 18.

«اشترطنا أن تكون هذه النّصوص المنتخبات الفرنسيّات من تأليف كتّاب لهم دراية بشأن طه حسين، سيرة وفكرا، نضالا ثقافيا ومعارك أدبيّة، فلسفة حضاريّة ومنهجا تاريخيّا»[3].

ولا شكّ في رأينا أنّ من يرجع إلى هذه النّصوص في لغتها الأصليّة يلاحظ أنّها مكتوبة بلغة فرنسيّة متينة عسيرة التّرجمة لأوّل وهلة. وقارئ الكتاب الذي نقدّمه يدرك في يسر أنّ المترجمين بذلا عناية في نقلها إلى لغة عربيّة صافية ذات مسحة أدبيّة ظاهرة لا تلحق ضيما بدقّة المعنى. ولا يغيب عن القارئ أنّ المترجمين على وعي لذلك إذ نجدهما يقولان في الصّدد : «أقبلنا على ترجمة نصوصنا المنتخبات ... بالمراس الصّعب ... حتّى كأنّها انقادت للّغة العربيّة فلبست لَبُوسها وانقادت لمنطقها»[4].

وقد اشتملت النّصوص المنتخبات على معانٍ كثيرة وأغراض متنوّعة : من ذلك مثلا ما قام به ايتيامبل (René Etiemble) في فصله[5] الذي عرض فيه ما عدّه مشروع طه حسين الجوهريّ وهو تأسيس "انسانويّة" لا تنكر شيئا من قيم الإسلام من ناحية ولكنّها تفيد الشرّق بكلّ ما استطاعت الحضارة الأوروبية أن تعرضه على العالم. وما كتبه غاستون فييت (Gaston Wiet)[6] عن كتاب الأيّام الذي اعتبره أوّل تأليف في اللّغة العربيّة في الجنس الترجذاني، مع تأكيد الطّابع المخصوص لشكله ومضمونه وشاعرية لغته. ولم يخف أندريه جيد (A. Gide) انبهاره بالأيّام وبصاحبه «هذا الصبيّ الضرير الذي سيَهبُه اللّه لمصر وسيكون لها

(3) ص : 15.
(4) ص : 17.
(5) عنوان فصله : « مع طه حسين » ص ص 35 ـ 63.
(6) عنوان فصله : «"الأيّام" أوّل تأليف عربي حديث في الجنس الترجذاني». ص ص : 67 ـ 73.

مرشدا وبصيرا» [7]. ومن ذلك أيضا ما كتبته ليلى لوقا [8] في فصلها الذي تناولت فيه قضايا على غاية من الأهمية ذات علاقة بالخطاب الترجذاتي في الجزء الأخير من كتاب الأيّام من حيث غايته ووظيفته. أمّا أنور لوقا [9] فقد تتبّع المغامرة الشخصيّة التي خاضها هذا الطّفل الكفيف انطلاقا من قريته الرّيفيّة ومرورا بالأزهر ووصولا إلى جامعة السربون، ودرّس بعمق صور التقاء طه حسين بالغرب معتبرا إيّاه قوام آثاره كلّها، كما عرض محمّد حسن الزيات [10] في فصله بشيء من التّفصيل جهود طه حسين للنّهوض بمصر وبالعالم العربي كلّه سياسيّا وثقافيّا وجتماعيّا.

ولا يتّسع هذا المقام للتّعريف بمضامين الكتاب كاملة إلاّ أنّه لا بدّ من الإشارة إلى فصل نعتبره - دون أن نضبط قيمة الفصول الأخرى - الفصلَ العمدةَ في الكتاب وهو بعنوان «الإسلام كما يراه طه حسين» بقلم جاك بيرك (J. Berque) (ص ص : 193 - 215). وفيه يحاول الكاتب أن يستجلي إدراك طه حسين لجوهر الإسلام من خلال كتابه «مرآة الإسلام» الصّادر سنة 1958. لقد وقف جاك بيرك أولا عند معنى أساسي لفته في هذا الكتاب وهو تمييز طه حسين بين الإسلام والإيمان ذاكرا أنّ الإيمان في رأيه «يزيد وينقص» وأنّ الإسلام عنده «يزدهر ويعتصر». والمهم أنّ كتاب مرآة الإسلام يقوم في جلّه على موضوع الإسلام لا الإيمان. ويوغل جاك بيرك النّظر في هذا الكتاب مبيّنا موقف طه حسين من المعتزلة وعارضا إحصاء دقيقا لاستشهاد طه حسين لمختلف السّور في القرآن ومعجبا خاصّة بعنايته بالسّورة التّاسعة أي سورة التّوبة، ويبحث الكاتب

---

(7) ص : 85. وعنوان الفصل : «الصبيّ الضرير هبة الله لمصر». ص ص : 75 - 90.

(8) عنوان فصلها : «الخطاب الترجذاتي عند طه حسين في الجزء الأخير من كتاب "الأيّام"». ص ص : 91 - 112.

(9) عنوان فصله : «طه حسين والغرب». ص ص : 115 - 165.

(10) عنوان فصله : «طه حسين والعالم الغربي». ص ص : 219 - 251.

عن علّة ذلك فيقول : «إنّ أوّل تأويل يعنى بعنوان السّورة قد يقودنا إلى فرضية يسيرة كلّ اليسر وهي أنّ طه حسين ما إن بلغ عنبة الشّيخوخة حتّى رجع إلى ربّه تعالى وإذا هو يراجع ذاته ... الحق أنّ هذه السّورة ذات طابع جدالي»[11]. وليس لنا أن نمعن في تحليل هذا الفصل الثّري إنّما نستخلص منه أنّ جاك بيرك كان ذا موقف طريف إزاء علاقة طه حسين بآيات قرآنيّة دون سواها.

إذن هذا الكتاب مجموعة فصول مترجمة من الفرنسيّة إلى العربيّة ولكن المترجميْن حاولا أن يجعلا منه مؤلّفا يشدّ بعضه بعضا أي أنّ قارئه يدرك بيسر أنّه كتاب له بناء متماسك الأجزاء وهو مع ذلك كتاب مترجم حرص صاحباه على أن تكون ترجمة فصوله دقيقة وألاّ تلحق هذه الصّرامة ضيما بالنصّ الأصلي. وفي هذا المعنى نقرأ ما جاء في المقدّمة : «النّقل يفرض أن يكون المترجم متقنا للغة المصدر ومتقنا للغة المنقول إليها، ونصل بعد ذلك إلى المفهوم اللّساني فالفلسفي فالحضاري للترجمة والمهمّ أنّ النصّ المترجمَ يتّجه إلى "متلقٍّ جديد" "بتلفّظ جديد" وينصهر في "سياقٍ حضاريّ جديد"»[12].

لكن لهذا الكتاب وجها آخر اعتمده المترجمان في منهجيّتهما. لقد كانا حريصين على أن يدْعما النّصوصَ المنتخباتِ بجهاز نقديّ ثريّ اعتبراه «من جوهر هذا الكتاب». ذلك أنّ الجهاز يتضمّن تعريفا بالنصّ المترجم وبسياقه كما يتضمّن تعريفا بمؤلّف الفصل وصلته بطه حسين وبعلاقة طه حسين به أحيانا. ومن الأمثلة الدالّة على ذلك الجهازُ النّقديّ المتعلق بإيتيامبْل أستاذ الأدب المقارن وبفصْله الذي عنوانه : «مع طه حسين» : صفحات تدلّ على عناية طه حسين بالآداب الأجنبيّة عندما يكون فيها إغناء للأدب العربي. وكذلك خاصّة الجهاز النّقدي المتعلّق

(11) ص ص : 208 ـ 209.

(12) ص ص : 16 ـ 17.

بأندري جيد صاحب فصل «الصبيّ الضرير هبة الله لمصر». إنّه دراسة تكاد تكون مستكملة عن جيد في علاقته بطه حسين والإسلام وفي صداقته مع طه حسين ومعاركه معه، مع عناية بالخصومة التي نشأت بينهما حول شؤون الدين الإسلامي (13).

وغير هذين المثالين كثير في الجهاز النّقدي. والعناية به هي التي دفعت صاحب المقدّمة إلى القول : «أنّ الجهاز النّقدي الذي انخرطت في سلكه الهوامش هو من جوهر هذا الكتاب، أمّا القارئ الذي تضيع عنه هذه الهوامش فنصف الكتاب عنه ضائع» (14).

إنّ الفصول المترجمة التي تضمّنها هذا الكتاب تجعل منه في نظرنا أحد المراجع الأساسية لدراسة أدب طه حسين وفكره وبيان تأثيره العميق في الثّقافة العربيّة وذيوع صيته لدى الأدباء والمفكرين الأجانب.

وهو كتاب جدير بأن يستلهمه الباحثون والدارسون لأنّه يعكس مظاهر أساسية من طه حسين كما يراه الغربيّون خاصّة ؛ لذلك لعلّه كان يحسن أن يكون عنوان الكتاب : طه حسين في مرآة العصر الغربيّة ؛ لكن صاحب المقدّمة قال في آخر جملة منها : «إنّ لليوم غدا، إنّ لليوم غدا» (15). وقد نفهم من هذا الكلام أنّ لهذا الكتاب صلة. ونحن ننتظر.

ولعلّ القارئ كان يودّ بعد هذه الفصول المترجمات أن يجد خاتمة تبرز جوهر المعاني التي تضمّنها هذا الكتاب. لكن هذا الأمر في الحقيقة لا يغيب عن القارئ الحصيف.

---

(13) انظر الصفحات 75 و 78 و 81 و 84.

(14) ص : 18.

(15) ص : 20.